

ملا زکنجر

قال في شرح المقاصد كتب الفلاسفة حين شرعت ايام المامون مختلطة مناسبتها لمناهج الكلام وادرجها فيها من فنون العلم وسمتها باسم الكلام اما لان اظهر مسئلة تكلموا فيها هي مسئلة الكلام فسمي النوع باسمها واما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق والمنطق والكلام مترادفان

من كتب الفقير الى الله تعالى
الحسن رضا ولد الحسن الاوحد
عفا الله عنهم

قوله اما رسم اراد المعرف بالاقسام الى الغرض فيه بحث فان القياس ينقسم اولا الى الاقتراني والاستثنائي ثم ينقسم الاقتراني الى الاشكال الاربع والاستثنائي الى اقسامه وانقسام النوع اولا انما يكون الى الاصناف ثم الى ما يندرج تحتها الى ان ينتهي الى الاشخاص ولا شك في ان الاقتراني يخالف الاستثنائي في الحقيقة والماهية نعم انقسام الاقتراني الى الاشكال الاربعة انما هو انقسام النوع الى اصنافه واما ان تمايز الحجج انما هو بالذاتيات فليس كذلك بل التمايز عنها انما هو بالعوارض ولهذا يكون الحجة الواحدة قياسا باعتبار واستقراء باعتبار كالقياس المقسم الذي هو الاستقراء التام وقياسا باعتبار وتمثيلا باعتبار كالبرهان الذي يذكر فيه المثال جزءا واما ان امتياز الحد التام عن الناقص بالذاتي ففيه نظر لان ذكر ما هو ذاتي للحد الناقص فهو ذاتي للحد التام لاشتمال الحد التام ايضا على الجنس البعيد لاشتماله على المشتمل عليه وهو الجنس القريب فكيف يكون امتيازه عنهما بالذاتي واما اشتمال التام على الجنس القريب وعدم اشتمال الناقص عليه فليس داخلا لهما بل عارض على ما لا يخفى نعم لو حمل الحد الناقص على المركب من العرض العام والفصل لصح ذلك واما امتياز الرسوم الناقصة بالعوارض دون الذاتيات فليس كذلك لان امتياز المركب من العرض العام والخاصة عن المركب من الجنس البعيد والخاصة انما هو بالذاتي

ملوكان لي قلبان عشت بواحد وخلفت اخرى في هواك يعذب
ولكنما احيى بقلب مروع فلا العيش يصفو لي ولا الموت يقرب
تعلمت اسباب الرضى خوف سخطه وعلمه وجدي به كيف يغضب
وفي الف وجه قد عرفت مكانها ولكن بلا قلب الى اين اذهب

مرا رحال برسر ما چه غم لو   وكر عراع سر دصبا چه غم لو
سواكه سرچه مرا دلست شود حاصل   رها مرادي اساس ما چه غم لو

بامرضي فنك فو في حاجى وانقدر ضعفن فى وصل ابراه
والطرح كا فى فان سامى يعنوى حد كن سفا ن انا اعوا كا
انا معنى تجوه تنا والشفه العوني من يعطفنا
بامعنى فات والمطوب وكل ان على القولات فيها

من الاء الله المعين
الى عبده ولي الاس

هذا شرح الطوالع لبرهان الملة والدين
عبيد الله العبري تلميذ العلامة قطب الدين الشيرازي
وفرغ من تحرير هذا الشرح في اوائل ربيع الاخر
سنة ثمان وسبعمائة وكان في سنة [illegible] وسبعمائة حيا

وكتب العبد الفقير الى الله الغني
محمد بن محمود البزار التبريزي
متع به وبامثاله طويلا





هذه خطبة متن كتاب الطوالع

بسم الله الرحمن الرحيم احمد لمن وجب وجوده وبقاؤه وامتنع
عدمه وفناؤه ودل على وجوده [illegible] وسماؤه وشهد بوحدانيته تصنف العالم وبناؤه
العليم الذي يحيط علمه بما لا يتناهى عده واحصاؤه القدير الذي لا يتناهى قدرته
عند المراد له اعادته وابداؤه مدبر الامر من السما الى الارض بتالى قدره سبق
السابق قضاؤه جلت قدرته وتبارکت اسماؤه وعظمت نعمته وعمت الاؤه
وتاهت في بيدا الوهيته انظار العقل واراؤه وادتحت دون ادراكه طرق
الفكر وانحاؤه لحمده ولا احصي ثناؤه واشكره والشكر ايضا عطاؤه واصلي على
رسوله الذي دفع الهدى جره وعناؤه وقمع الضلالة باسه وغناؤه صلى الله عليه
وعلى آله ما اضاء البدر المنير ضياؤه وبعد فان اعظم العلوم موضوعا و
اقومها اصولا وفروعا واقواها حجة و[illegible]لا واجلاها محجة وسبيلا هو العلم
الكافل بابراز اسرار اللاهوت عن استار الجبروت المطلع على مشاهدات الملك
ومغيبات الملكوت الفاروق بين المنجب[illegible] الرساله والهدى والمنطبعين على
الضلاله والردى الكاشف عن احوال السعدا والاشقيا في دار البقا يوم الحول
والقضا مبني قواعد الشرع واساسها ورئيس معالم الدين وراسها هذا وان
كتابنا يشتمل على عقايل المعقول ونخب المنقول في تنقيح اصوله وتخريج فصوله و
تلخيص قوانينه وتحقيق براهينه وحل مشكلاته وابانة معضلاته ومع وجازة
لفظه وسهولة حفظه يحتوي على معان كثيرة الش[illegible]ب متدانية الجنوب مستوفية المبادي
والمطالع متنوعة العوالي والمقاطع وسميته طوالع الانوار من مطالع الانظار
والله سبحانه اسال ان يعصمني عن الاباطيل [illegible] يهديني سوا السبيل ويغفر لي
خطيئتي يوم الدين ويبوئني في اعلى عليين مع النبيين والصديقين والشهدا
والصالحين وبعد فمقصود الكتاب [illegible] على مقدمة وثلث كتب [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم ... تعالى

احمد الله حمدا يتناهى عن ادراك غاية عقول العقلاء ويعجز عن بلوغ نهايته ألسنة الفصحاء واصلي على نبيه محمد مبلغ الانباء وخاتم الانبياء وعلى اله واصحابه النجباء ما طلع النجم من افق السماء ونجم الطلع من البسيطة الغبراء وبعد فانه لما كان شرف العلم بشرف معلومه ووثاقة براهينه وشدة الاحتياج اليه كان علم الكلام اشرف العلوم لكون معلوماته هي ذات الله تعالى وصفاته وكيفية افعاله اشرف المعلومات وبراهينه القاطعة وحججه الساطعة لكونها مؤلفة من مقدمات ضرورية او منتهية اليها مما نعلم صحته ولزوم المطلوب عنها بالضرورة من اقوى الايات والبينات واحتياج الناس وساير العلوم الدينية اشد واظهر اما الاول فلكون السعادة الابدية منوطة بالايمان بالله واليوم الاخر والدنيوية بانتظام احوال العالم المتوقف على الرغبة في الثواب والرهبة عن العقاب وكل ذلك لا يصير حاصلا الا بتحصيل هذا العلم. اما الثاني فلانه لا يتم الخوض بدونه في ساير العلوم الدينية اذ ما لم يثبت ان لله الصانع حيا عالما قادرا كيف تمكن المفسر والمحدث والفقيه من الشروع في علومهم فانها تصير فيها بدونه كبان بغير اساس واذا استبد عاير عليه لم يقدر على ايراد حجة وقياس ومن جملة ما صنف في هذا الفن كتاب الطوالع المنسوب الى الامام العلامة اقضى القضاة والحكام اسوة افاضل الانام ناصر الملة والدين امام الاسلام والمسلمين عبد الله بن ابي القسم علي بن عمر البيضاوي تغمده الله بغفرانه واسكنه فراديس جنانه وهو وان كان في هذا العلم للعقول نهاية وللطالبين المطالب العالية غاية فانه مع كونه وجيز اللفظ حاو لخلاصة افكار المتقدمين وشامل لزبدة اراء المتاخرين وهو مرشد الى اغراض الطلاب وموصل كامل الى تحقيق قواعد اولي الالباب الا ان لباب نجواه لا يدرك وقانون امره لا يصير محصولا ولا يملك لصعوبة الفاظه وشدة الغازه اذ يومي في الاشارات بيانه الى فرايد لطايفه والتلويحات بعبارته الى غرر معانيه كما قيل:

يشير الى غر المعاني بلفظه ** كحب الى المشتاق لحظ بوصفه

والمحصلون لشغفهم بهذا الكتاب [illegible] منهم قد طال الحاحهم علي في ان اشرح له شرحا بسيطا جامعا للفوايد وسيطا مهذبا عن الزوايد لا بطول فيمل ملالة ولا بمختصر مخل اخلالا بحيث يفصل ما اجمله ويحل ما اشكل ويفتح مغلقاته ويوضح معضلاته ويشير الى [illegible] الاقدام [illegible] القبول وعلمه الاقدام فاعتذرت بان هذا الكتاب [illegible] تعرض لتحليل تركيباته بعض الطلاب وتشمر لتبيينه قشره

عقائدهم

٢

عن الالباب فهو في ذلك كاف وتحصيل [illegible] لب واف فالالزام علي بان اكتب على ما كتبوا فايدة زائدة يكون بحذبها الحوان الفايد. فقالوا ان هذا الكتاب مهجورة لم تركب ودرة لم تثقب وكنز مخفي وسر مطوي اذ وجوه ابكار مخدراته بعد في النقاب وهم والله ما قدروا [illegible] فطوينا منشور تلك الشروح طيا اذ ما مثلها الا كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا فلما تكرر السؤال وزاد وكاد ان يخرقوا [illegible] عليه من الوداد لم ار من الشرح بدا ~~حتى يكونوا لنا ودا~~ فشرحته اثناء المجاورة مع الاصحاب من غير استعانة بكتاب بحالة كما ير تقضيه الاوقات وان سقط من في قلبه داء وصار في تعليل من المدة في الاستشهاد كالشمس في الرابعة من النهار فلما تم خلقه القويم وتجلى في احسن تقويم رايت ان اتحف به حضرة [illegible] الجنان نزهة وصفيا وغبطة السماء رفعة وسنا وهي حضرة المولى المعظم والصاحب الاعدل الاعظم نظام الممالك منقذ الضعفاء من ورطة المهالك الجامع بين الفضيلتين العلمية والعملية الحاوي للرياستين الدينية والدنيوية شهاب الحق والدنيا والدين مجد الافاضل في العالمين مباركشاه

المنجل البحر الخضم بفضله ** والغاديات ببره وسحابه

فليخضع السادات دون سريره ** كخضوع وجه الافق دون سمائه

لا زالت رياض الفضل به ناضرة وحدائقه بمحاسنه زاهرة واعمله باسمه حتى تطول الدهر برسمه اذ هو اعز الله انصاره مع انه لا مكرمة الا وهو لها حاير ولا محمدة الا وهو لها فاير متعين في هذا العصر بانه متعين بتربية العلم واهله فلا سلب الله اهل الفضل ظله ولا اعدمهم انعامه وفضله:

من قال امين ابقى الله مهجته ** فان هذا دعاء يشمل البشرا

ولما كانت الشروح لا تذكر الا بالاضافة الى المتون لم افرد له اسما وها انا اشرع في المقصود متوكلا على العزيز الوهاب وملهم الصواب فانه المرجع واليه المآب **قال** رحمه الله وبعد فمقصود الكتاب مرتب على مقدمة وثلث كتب **اقول** مقصود الكتاب مرتب على مقدمة اعني ما يتوقف عليه المباحث الاتية الكلامية وهي المباحث المتعلقة بالنظر وعلى ثلث كتب الاول في الممكنات الثاني في الالهيات الثالث في النبوات لان المبحوث عنه ان كان مما يتوقف عليه المسائل الكلامية فهو المقدمة والا فان كان بحثا عن الممكنات فهو الكتاب الاول والا فان كان بحثا عن الواجب وما يتعلق به فهو الكتاب الثاني والا فهو الكتاب الثالث وفيه نظر **قال** اما المقدمة ففي مباحث تتعلق بالنظر وفيها فصول **اقول** اما [illegible] المباحث المتعلقة بالنظر مقدمة

محبتهم لهم

اي رابعة الطالع التي في وسط السماء

السحاب مع المطر

العلم

افوز

للمباحث الكلامية لانه لان اليقين في المسائل الكلامية انما يحصل بالعلم بصحة النظر
المثبت لها وفساد النظر المثبت لما ينافيها ولا يحصل الوقوف عليهما الا بعد العلم
بالمباحث المتعلقة بالنظر فلاجرم كانت مقدمة للمقصود قال الفصل الاول
في المبادي اعلم ان تعقل الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي او اثبات يسمى تصورا
ومع الحكم باحدهما يسمى تصديقا وكلاهما ينقسمان الى بديهي لا يتوقف حصوله على
نظر وفكر كتصور الوجود والعدم والحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان
وكسبي يحتاج اليه كتصور الملك والجن والعلم بحدوث العالم وقدم الصانع اذ
لو كانت التصورات والتصديقات باسرها بديهية او مكتسبة لما فقدنا شيئا ولما
تحصلنا على شيء لان النظري انما يكتسب من معارف اخرى سابقة فلو كانت باسرها
مكتسبة لزم اسناد كل منها الى الغير في موضوعات متناهية او غير متناهية فيلزم الدور
او التسلسل المحالان والنظر ترتيب امور معلومة على وجه يؤدي الى استعلام
ما ليس بمعلوم وتلك الامور المترتبة ان كانت موصلة الى تصور سميت معرفا وقولا
شارحا وان كانت موصلة الى تصديق سميت حجة ودليلا اقول المراد
بالمبادي ههنا ما يتوقف عليه مباحث النظر وهو التعقل واقسامه وماهية النظر
اذا عرفت هذا فنقول اعلم ان تعقل الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي او اثبات
يسمى تصورا وتعقل الشيء مع الحكم عليه بالنفي او بالاثبات يسمى تصديقا والحكم اسناد
امر الى اخر وهذا التعريف لا يكون تصور الطرفين تصورا ويشعر بان تصور المحكوم عليه
فقط مع الحكم يسمى تصديقا وذلك مما لم يذهب اليه احد ونا قضتها ذكره في مثال
التصديق البديهي اذ يشعر ذلك بان التصديق هو الحكم فقط ~~بل العبارة الصحيحة ولو كان~~ على راي الحكماء
في الايضاح وكل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى بديهي وهو ما لا يتوقف حصوله في
العقل على نظر وفكر ومثاله من التصورات تصور الوجود والعدم ومن التصديقات الحكم
بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والى كسبي وهو ما يحتاج في حصوله الى النظر
وفكر ومثاله من التصورات تصور الملك والجن ومن التصديقات العلم بحدوث العالم
وقدم الصانع واعلم انه لو مثل التصور البديهي بتصور ما لا نزاع في بداهته لكان اولى
لانهم اختلفوا في بداهة الوجود والعدم وانما انقسم التصورات والتصديقات الى
البديهي والكسبي اذ لو كانت التصورات والتصديقات باسرها ضرورية اي بديهية
لما فقدنا شيئا لما عرفت من بديهة البديهي لكنا نفقد كثيرا من التصورات والتصديقات
فيلزم انتفاء كون الكل بديهيا ولو كانت باسرها مكتسبة لما تحصلنا على شيء من المطالب
النظرية سواء كان ذلك مطلوبا تصوريا او تصديقيا اذ لو حاولنا تحصيل مطلوب

نظري فذلك انما يمكن اكتسابه من معارف اخرى سابقة عليه في العلم فلو كانت
تلك المعارف باسرها مكتسبة لزم اسناد كل من تلك المعارف الى الغير لتكتسب منه
وتكون الموضوعات المستندة اليها المعارف لا متناهية او غير متناهية فيلزم الدور
على التقدير الاول لانقطاع الافتقار مع ضرورة العود ح والتسلسل على التقدير
الثاني وهما محالان لكنا نعلم كثيرا من التصورات والتصديقات فيلزم انتفاء كون
الكل كسبيا واذا بطل القسمان ثبت انقسام كل من التصور والتصديق الى البديهي و
الكسبي وكسبي كل قسم انما يكتسب من بديهية بالنظر والنظر ترتيب امور معلومة سواء
كانت تصورات او تصديقات على وجه يؤدي ذلك الترتيب الى استعلام ما ليس بمعلوم
مثاله في التصورات ترتيب تصور الحيوان وتصور الناطق المؤدي الى استعلام الانسان
وفي التصديقات ترتيب قولنا العالم متغير وكل متغير حادث المؤدي الى استعلام
قولنا العالم حادث وانما قال على وجه يؤدي اذ التصورات المعلومة لا تكون مؤدية
الى استعلام التصورات المكتسبة كيف ما اتفق وكذا التصديقات بل لا بد من
ترتيب خاص لتكون مؤدية الى النظريات فقوله هذا احتراز عن النظر الفاسد قيل
ان هذا التعريف للنظر يشتمل على العلل الاربع التي هي الفاعل والمادة والصورة والغاية
اذ الترتيب يدل على المرتب وهو الفاعل والامور المعلومة التي يترتب فيها الترتيب هي المادة
ونفس الترتيب هي الصورة والاستعلام ما ليس بمعلوم هي الغاية وتلك الامور المرتبة
ان كانت موصلة الى استعلام تصور مجهول سميت معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة
الى استعلام تصديق مجهول سميت حجة ودليلا قال الفصل الثاني في
الاقوال الشارحة وفيها مباحث الاول في شرايط المعرف معرف الشيء ما يستلزم
معرفته معرفته فيكون العلم به سابقا على العلم بالمعرف فلا يعرف الشيء بالمساوي له
في الجلاء والخفاء كما قيل الزوج عدد ليس بفرد وبنفسه مثل الحركة نقلة والانسان حيوان
بشر وبالاخفى سواء توقف عليه معرفته بمرتبة واحدة كتعريف الشمس بانه كوكب
نهاري والنهار بانه زمان طلوعها او بمراتب كتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف
الزوج بانه المنقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين بالشيئين ثم تعريفهما بالاثنين
او لم يتوقف مثل النار ركن شبيه بالنفس وينبغي ان يحترز عما يعم للشهرة وظهوره ويجتنب
عن الالفاظ الغريبة والمجازية والتكرار ومثل ان يقال العدد كثرة مجتمعة من الوحدات و
الانسان حيوان جسماني ناطق اللهم الا اذا دعت اليه ضرورة وفي تعريف المضافين
مثل الاب حيوان تولد من نطفته شخص آخر من نوعه من حيث هو كذلك احتاج كما
في وهم الانف الافطس اقول قد عرفت ان الموصل القريب الى التصور

يسمى قولا شارحا ومعرّفا وقال بعض المحققين معرّف الشيء ما يستلزم معرفته
معرفة الشيء سواء كان بعض اعتباراته او بكنهه فيجب ان يكون العلم بالمعرِّف سابقا على
العلم بالمعرَّف اي يكون المعرِّف اجلى اذ لو كان العلم بالمعرِّف سابقا او كانا معا لم يكن
معرفته سببا لمعرفة المعرَّف فيجب ان لا يعرّف الشيء بالمساوي له في الجلاء والخفاء لاستحالة
كون احدهما اجلى من الآخر كما قيل الزوج عدد ليس بفرد فان ما ليس بفرد يساوي الزوج
في الجلاء والخفاء ولا يعرّف الشيء بنفسه لاستحالة ان يكون الشيء اجلى من نفسه ولا فرق
بين كون المعرِّف نفس الشيء فقط او مع غيره مثل قولنا في تعريف الحركة انها نقلة وفي
تعريف الانسان انه حيوان بشر فان النقلة هي الحركة والبشر هو الانسان ولا يعرّف
الشيء بالاخفى منه لاستحالة كون الاخفى من الشيء اجلى منه سواء توقف على المعرَّف معرفة
الاخفى بمرتبة واحدة كتعريف الشمس بانه كوكب نهاري وتعريف النهار بانه زمان طلوع
الشمس او توقف عليه بمراتب كتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بانه
المنقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين بالشيئين اللذين لا يفضل احدهما على
الآخر ثم تعريف الشيئين بالاثنين او لم يتوقف معرفة الاخفى على المعرَّف بل على غيره
مثل قولنا النار ركن شبيه بالنفس فان النفس عند العقل اخفى من النار ولم يتوقف
معرفتها على معرفة النار ويجب في التعريفات ان يقدم الجزء الاعم على الاخص لشبهه بالاعم
وظهوره عند العقل لكثرته ويجتنب عن استعمال الالفاظ الغريبة الغير الواضحة الدلالة
على المطلوب وعن الالفاظ المجازية لفوات الفهم المقصود من التعريف اذ ربما يحوج الى
الاستفسار وهو تطويل ويجتنب ايضا عن التكرار في اللفظ سواء كان المكرر نفس المعرف
الحد مثل قولنا العدد كثرة مجتمعة من الوحدات فان المجتمع من الوحدات هي الكثرة او
كان المكرر بعض الحد مثل قولنا الانسان حيوان جسماني ناطق فان قوله جسماني مكرر
لان بعض الحد وهو الحيوان يدل عليه تضمنا نعم يجوز التكرار اذا دعت اليه الضرورة وذلك
في تعريف المتضايفين فانه يجب ان يعرّف كل منهما بايراد السبب الذي يقتضي كونهما
متضايفين ليحصلا في العقل معا ويختص البيان بما يراد تعريفه مثل قولنا في تعريف
الاب انه حيوان يتولد من نطفته شخص آخر من نوعه فالحيوان هو الاب وشخص آخر
من نوعه هو الابن وتولده من نطفته هو السبب لكونهما متضايفين وقولنا من حيث
هو كذلك تكرار لما سبق وهو ضروري لتخصيص البيان بما يراد تعريفه وهو الاب اذ
الابوة لا تتحقق الا من هذه الحيثية ويجوز التكرار ايضا اذا دعت اليه حاجة كقولهم في
تعريف المركب من الذات والعرض الذاتي له كالانف الافطس فانه اذا سئل عنه يجاب
بانه انف ذو تقعير ~~لا يكون ذلك التقعير الا في الانف~~ فصار الانف مكررا فهذا التكرار

انما سوّغ الحاجة من حيث ان التعريف لا يصير مانعا الا بذلك اذ لو قيل في حد الافطس ذو
تقعير لا يكون كافيا لجواز ان يكون ذلك التقعير غير مختص بالانف فان قيل لا فرق
بين الحاجة والضرورة اذ المسؤول عنه فيهما ان كان هو المعروض فقط فلا حاجة الى التكرار
ولا ضرورة وان كان المعروض مع العارض فالتكرار ضروري وفي محل الحاجة ايضا والا
اختل التعريف قلت الفرق بينهما هو ان التكرار الضروري هو الذي لو لم يكرر
لم يبق التعريف صحيحا والتكرار الحاجي هو الذي لو لم يكرر لم يكن التعريف حدا تاما
اذ حاصل ما قيل في تعريف الانف الافطس هو شيء ذو تقعير لا يكون ذلك التقعير الا
في الانف قال الثاني في اقسام المعرِّف معرِّف الشيء لا بد وان
يساويه في العموم والخصوص ليشمل جميع افراده ويميزها عن غيرها فلا يخلو من ان يكون
داخلا فيه او خارجا عنه او مركبا منهما والاول اما ان يكون جميع اجزائه وهو الحد التام
او لم يكن وهو الحد الناقص والثاني هو الرسم الناقص والثالث ان كان المميز داخلا
سمي حدا ناقصا وان كان بالعكس كما اذا تركب من الجنس والخاصة سمي رسما تاما
اقول معرِّف الشيء لو كان اخص منه لم يشمل جميع افراده ولو كان اعم منه
لم يميز افراده عن غيرها فلا بد وان يساويه في العموم والخصوص ليشمل جميع افراد المعرَّف
ويميز تلك الافراد عن غيرها وحينئذ فلا يخلو من ان يكون المعرِّف داخلا في المعرَّف او خارجا
عنه او مركبا من الداخل والخارج والاول وهو ان يكون المعرِّف داخلا في المعرَّف اما ان
يكون جميع اجزاء المعرَّف اعني اجزاءه العقلية وهي الجنس مع الفصل القريبان وهو الحد
التام كتعريف الانسان بالحيوان الناطق او لم يكن جميع اجزاء المعرَّف بل بعض اجزائه
المساوي له اذ يتكلم على تقدير مساواة المعرِّف للمعرَّف في الصدق وهو الحد الناقص
كتعريف الانسان بالجسم الناطق والثاني وهو ان يكون المعرِّف خارجا عن المعرَّف وهو
الرسم الناقص كتعريف الانسان بالموجود الضاحك والثالث وهو ان يكون المعرِّف
مركبا من الداخل والخارج فان كان المميز داخلا والمشترك خارجا سمي حدا ناقصا ايضا
كتعريف الانسان بالماشي الناطق وان كان بالعكس بان يكون المميز خارجا والمشترك
داخلا كما اذا تركب من الجنس والخاصة سمي رسما تاما كتعريف الانسان بالحيوان
الضاحك وفيه نظر اذ يلزم ان يكون تعريف الانسان بالجسم الضاحك رسما تاما
وليس كذلك اذ الرسم التام هو المركب من الجنس القريب والخاصة واعلم انه
في قوله والاول اما ان يكون جميع اجزائه تساهلا اذ القسم الاول هو ما يكون المعرِّف
داخلا في المعرَّف والداخل في الشيء لا يكون جميع اجزاء ذلك الشيء ولعل المراد من
كون جميع الاجزاء داخلا في المعرَّف هو ان يكون كل واحد من الاجزاء داخلا فيه لا المجموع

من حيث هو فكانه قال التعريف اما ان يكون بالامور التي كل واحد منها داخل في ماهية
المعرف او لا يكون كذلك والاول اما ان يكون جميع الاجزا ما هيته او لا يكون وقع لا يرد
ما ذكره **قال** واعترض عليه بان مجموع اجزا الشي عينه والجزا انما يعرف
اذا عرف شيا من اجزايه وذلك الجزا انما يكون هو فيلزم تعريف الشي بنفسه او ما هو
خارج عنه والخارج انما يعرف اذا علم اختصاصه به وذلك يتوقف على معرفته ومعرفة
ما يغايره من الامور الغير المتناهية وذلك محال وبان المطلوب ان كان مشعورا به
امتنع تحصيله وان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه **اقول** اعترض على جواز
التعريف باعتراضين الاول ان التعريف محال لان تعريف الشي ان كان بمجموع
اجزايه يلزم تعريف الشي بنفسه لان مجموع اجزا الشي عينه وان كان ببعض اجزايه فذلك
الجزا انما يعرف الشي اذا عرف شيا من اجزايه اذ لو لم يعرف شيا من اجزايه لم يكن
ذلك الجزء معرفا له واذا عرف شيا من اجزايه فذلك الجزء المعرف اما ان يكون نفس
الجزء المعرف فيلزم تعريف الشي بنفسه او اما ان يكون الجزء المعرف خارجا عنه فيلزم التعريف
بالامر الخارج والتعريف بالامر الخارج محال لان الخارج عن الشي انما يعرف ذلك الشي اذا
علم اختصاصه بذلك الشي اي يعلم ان الخارج ثابت له دون جميع ما عداه اذ لو لم
يعرف الاختصاص لم يميز المعرف عما عداه لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد و
عرفان الاختصاص يتوقف على معرفة ذلك الشي فيلزم الدور وعلى معرفة ما يغايره
من الامور الغير المتناهية وذلك يستلزم الاحاطة بما لا يتناهى وذلك محال الثاني
ان المطلوب بالتعريف ان كان مشعورا به امتنع تحصيله لامتناع تحصيل الحاصل وان
لم يكن مشعورا به امتنع طلبه لامتناع طلب ما لا يخطر بالبال **قال** واجيب
عن الاول بان الجزء مقدم على الكل بالطبع والاشيا التي كل واحد منها مقدم على شي يمتنع
ان يكون نفسه ومعرفا به ومعرف الشي ليس يجب ان يعرف شيا من اجزايه اصلا
لجواز استغنايها باسرها وتعريف الموصوف يتوقف على كون الوصف المعرف بحيث يلزم
من تصوره تصور بعينه وذلك انما يتوقف على الاختصاص وشموله في نفس الامر
لا على العلم بهما وهو ضعيف لان تقدم كل واحد لا يقتضي تقدم الكل من حيث هو
كل ومجموع ليدل على المغاير ولو كانت الاجزا باسرها حتى الصوري معلومة كانت الماهية
معلومة والحاصل لم يفد التحديد ولو استلزم الخارج تصوره تصوره فان كان متصورا
كان الملزوم متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن متصورا امتنع التعريف به
بل الجواب ان الاجزا على انفرادها معلومة والتحديد باستحضارها مجموعة بحيث
يحصل في الذهن صورة مطابقة للمحدود وكذا الرسم اذا كان مركبا واما المفرد فلا يفيد

وعن الثاني بان توجه الطلب نحو الشي المشعور به ببعض اعتباراته فلا استحالة
اقول واجيب عن الاعتراض الاول بانا لا نسلم ان جميع اجزا الشي نفسه حتى يستحيل
تعريف الشي به اذ الجزء مقدم على الكل بالطبع والاشيا التي كل واحد منها مقدم على شي
يمتنع ان يكون نفسه ومعرفا به واعلم ان قوله ومعرفا به زايد لا مدخل له في الجواب و
بان معرف الشي ليس يجب ان يعرف شيا من اجزايه حتى يمتنع تعريف الشي ببعض
اجزايه لجواز استغنا الاجزا باسرها عن التعريف واحتياج المجموع من حيث مجموع اليه
وبان تعريف الموصوف اي المعرف بالامر الخارجي متوقف على كون الوصف المعرف بحيث
يلزم من تصوره تصور الموصوف بعينه وكون الوصف المعرف بهذه الحيثية يتوقف
على اختصاص الوصف بالموصوف وشموله لجميع افراد الموصوف في نفس الامر المسمى
به في الرسوم هو الخاصة البينة الاستلزام لموصوفها الشاملة لجميع افراد الموصوف
لا على العلم بالاختصاص والشمول حتى يمتنع التعريف بالامر الخارجي ويلزم الدور و
الاحاطة بما لا يتناهى والجواب الاول ضعيف اذ مجموع اجزا الشي نفسه ومجموع
الاجزا ليس متقدما عليه لان تقدم كل واحد من الاجزا لا يقتضي تقدم الكل من حيث هو
كل ومجموع ليدل على المغايرة بين الشي ومجموع اجزايه وكذا الثاني لان معرف الشي يجب
ان يعرف بعض اجزايه اذ لو كانت الاجزا باسرها حتى الصوري غنية عن التعريف ومعلومة
كانت الماهية معلومة اذ لو لم يعلم الماهية عند العلم بجميع الاجزا لم يفد التحديد ماهية
المحدود ضرورة لكنه مفيد عندكم وكذا الثالث لان الخارجي من غير العلم باختصاصه
بالشي لا يستلزم تصوره تصور الشي اذ لو استلزم تصوره تصور الشي فان كان اللازم
الخارجي متصورا كان الملزوم متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن متصورا امتنع
التعريف به لامتناع التعريف بالمجهول وفيه نظر لجواز ان يكون متصورا للمجيب
ويكون ... بل ذاهلا عنه فلا يلزم ذلك فعلم ان ما ذكروه ليس جواب بل الجواب
هو ان يقال لم لا يجوز التعريف ببعض الاجزا بمعنى انه لا يعرف شيا من اجزايه قوله ولو
كانت الاجزا باسرها معلومة كانت الماهية معلومة قلنا لا نسلم قوله والا لم يفد
التحديد قلنا لا نسلم لجواز ان يكون الاجزا على انفرادها معلومة والتحديد باستحضار
تلك الاجزا مجموعة بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمحدود ولا يلزم من عدم
افادة العلم بالاجزا على انفرادها العلم بالماهية عدم افادة التحديد اياه وكذا
الرسم اذا كان مركبا انما يفيد اذا استحضر العرضيات او الذاتيات مع العرضيات
تلك الحيثية واما الرسم بالمفرد فلا يفيد اذ الرسم من الاقوال الشارحة والقول
الشارح من اقسام النظر والنظر انما هو ترتيب امور معلومة كما عرف فلا يكون مفردا

وابحث عن الاعتراض الثاني بان المطلوب مشعور به ببعض اعتباراته اي معلوم
بوجه دون وجه والطلب انما يتوجه نحوه فلا استحالة كما في طلب ماهية الملك والجن
قال الثالث في بيان ما يعرف ويعرف به المعرف اما ان يكون بسيطة
او مركبة وكل منهما اما ان يتركب عنه غيره او لا يتركب فالبسيط الذي لا يتركب عنه
غيره لا يحد ولا يحد به كالواجب والذي يتركب عنه غيره يحد به ولا يحد كالجوهر والمركب
الذي لا يتركب عنه غيره يحد ولا يحد به كالانسان والذي يتركب عنه غيره يحد ويحد به
كالحيوان فالحد للمركب وكذا الرسم التام واما الرسم الناقص فيشملهما اقول
البحث الثالث فيما يعرف من الماهيات ويعرف به اي اي الماهيات يصلح لان
يعرف وايها يصلح لان يعرف بها اذا عرف هذا فنقول المعرف اما ان
يكون بسيطة وهي التي لا جزء لها او يكون مركبة وهي التي لها جزء وكل واحد منهما اما ان
يتركب عنه غيره او لا يتركب فهذه الاربعة اقسام الاول البسيط الذي لا يتركب
عنه غيره لا يحد لكونه غير مركب ولا يحد به غيره لكونه ليس جزءا لغيره كالواجب تعالى
فانه بسيط وليس جزءا لغيره الثاني البسيط الذي يتركب عنه غيره وهو البسيط
الذي ينتهي اليه المركب بالتحليل يحد به لكونه جزءا لغيره ولا يحد لكونه غير مركب كالجوهر
فانه بسيط وجزء لغيره وهو الجنس العالي الثالث المركب الذي لا يتركب عنه غيره يحد لكونه
ذا جزء ولا يحد به لكونه ليس جزءا لغيره كالانسان فانه مركب من الحيوان والناطق
وليس جزءا لغيره الرابع المركب الذي يتركب عنه غيره يحد لكونه مركبا ويحد به لكونه
جزءا لغيره كالحيوان فانه مركب من الجسم النامي والحساس والمتحرك بالارادة وجزء
لغيره لانه جزء من الانسان ومن غيره فظهر ان الحد الكامل لا يكون الا للمركب سواء
كان حدا تاما او ناقصا وكذا الرسم التام لانه لا يكون الا للمركب لتركيبه من الجنس
القريب والخاصة واما الرسم الناقص فيشمل البسيط والمركب اذ الرسم الناقص
عند المصنف هو المركب من العرض العام والخاصة وهو لا يختص بالمركبات قال

الفصل الثالث في الحجج وفيه مباحث الاول في انواع الحجج الدليل ما
يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول فاما ان يستدل بالكلي على الجزئي او باحد
المتساويين على الاخر ويسمى قياسا او بعكسه ويسمى استقراء تاما ان كان بجميع
جزئياته وناقصا ان لم يكن او بجزئي على جزئي اخر ويسمى تمثيلا وقياسا في عرف
الفقهاء والجزئي الاول اصلا والثاني فرعا والمشترك جامعا وما به يعرف تارة
بالدوران واخرى بالسبر او بغيرهما وقد استقصينا الكلام فيه في منهاج الوصول
الى علم الاصول اقول الحجج جمع حجة وقد عرفت معناها وانها مرادفة للدليل

7

وقال بعضهم الدليل ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول والمدلول ههنا هو اللغوي
كيلا يوهم الدور والمراد باللزوم اعم من البين وغيره ليشمل اقسام الدليل والمراد من العلم ليس
هو اليقين بل ما هو اعم من ذلك ليندرج فيه ما يفيد الظن بالمدلول واذا عرفت ذلك فنقول
انواع الدليل ثلثة لانه اما ان يستدل بالكلي على الجزئي كما يستدل بثبوت الجسم للحيوان
على ثبوته للانسان الذي هو جزئي للحيوان بان نقول كل انسان جسم لان كل انسان
حيوان وكل حيوان جسم او يستدل باحد المتساويين على الاخر كما يستدل بثبوت الحيوان
للانسان على ثبوته للناطق المساوي للانسان بان نقول كل ناطق حيوان لان
كل ناطق انسان وكل انسان حيوان ويسمى كلاهما قياسا او يستدل بعكسه اي
يستدل بالجزئي على الكلي ويسمى استقراء تاما ان كان الاستدلال على الكلي بجميع جزئياته
كما نقول كل جسم مركب متحيز لان كل جسم مركب اما حيوان او نبات او جماد وكل
حيوان متحيز وكل نبات متحيز وكل جماد متحيز فكل جسم مركب متحيز فاستدللنا
بثبوت الحكم للحيوان والنبات والجماد التي هي جزئيات للجسم المركب على ثبوت الحكم له
الذي هو كلي وليس للجسم المركب جزئي سواها واستقراء ناقصا ان لم يكن الاستدلال
على الكلي بجميع جزئياته بل ببعضها كما نقول كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الحيوان
اما طيور واما دواب واما انسان والكل يحرك فكه الاسفل عند المضغ فيكون كل حيوان
كذلك فاستدللنا بثبوت الحكم لبعض جزئيات الحيوان على ثبوته له وهذا الاستقراء
ناقص لا يفيد العلم لجواز ان يكون حال المستقرا بخلاف ما لم يستقرا كالتمساح في مثالنا
هذا فانه لا يحرك فكه الاسفل عند المضغ او يستدل بالجزئي على جزئي اخر لاشتراكهما في امر
كلي يوثر في اثبات ذلك الحكم كما نقول السماء حادثة قياسا على البيت لاشتراكهما في الجسمية
ويسمى تمثيلا في عرف المنطقيين وقياسا في عرف الفقهاء ويسمى الجزئي الاول اي الملحق به
كالبيت في مثالنا هذا اصلا والجزئي الثاني اي الملحق كالسماء في مثالنا ~~الموثر في اثبات~~
~~الحكم وهو الحادث في مثالنا~~ هذا فرعا والامر المشترك كالجسمية في مثالنا هذا جامعا
وما به الجامع في اثبات حكم الاصل في الفرع تارة يعرف بالدوران وتارة يعرف بالسبر
او بغيرهما من مسالك العلة وقد استقصى المصنف الكلام فيه في كتابه المسمى بمنهاج الوصول
الى علم الاصول من اراد فليطالع ذلك الكتاب قال الثاني في القياس
واصنافه اقول انما وسم افراد المعرف بالاقسام وافراد الحجج بالانواع وافراد القياس
بالاصناف لان تمايز الاصناف بعضها عن البعض بالعوارض فقط وتمايز الاشكال
كذلك لاشتراكها في الحدود التي هي اجزاء القياس وامتيازها باختلاف اوضاعها التي
هي خارجة عن ماهيتها وهو قول الامام المحقق نصير الملة والدين في شرح الاشارات في تسمية

القياس الى الاشكال وهذه قسمة بحسب العوارض فعال في اصناف القياس وتمايز انواع
بعضها عن البعض انما يكون بالذاتيات وتمايز الحجج كذلك لاختلافها في الحدود التي هي اركان
الحجج وفي موادها المختلفة التي هي مختلفة بالذات فعال في انواع الحجج وتمايز الاقسام بعضها
عن البعض قد يكون بالذاتيات وقد يكون بالعرضيات وتمايز المعرفات كذلك
اذ قد يكون بالذاتيات كما في الحد التام والناقص وقد يكون بالعوارض كما في الرسوم
الناقصة وقد يكون بهما كما في الحد والرسم فعال في اقسام المعرف **قال**
القياس قول مؤلف من اقوال متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر وهو اما ان يشتمل النتيجة
او نقيضها بالفعل ويسمى استثنائيا اولا ويسمى اقترانيا **اقول** القياس
قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم من ذلك القول المؤلف لذاته قول آخر فقوله مؤلف
من قضايا يخرج القضية الواحدة المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها وكذب نقيضها
وقوله متى سلمت ليدخل فيه القياس المؤلف من الاقوال الكاذبة وقوله لذاته اي لا يكون
بواسطة مقدمة اجنبية وهي التي لا يكون في القياس لا بالقوة ولا بالفعل او بواسطة
مقدمة مذكورة بالقوة مغايرة الطرفين لحدود القياس كالاول وهو ما يلزمه قول آخر
بواسطة مقدمة اخرى اجنبية كقولنا آ مساو لب وب مساو لج فانه ينتج آ مساو لج
لكن لا لذاته بل بواسطة قولنا وكل ما هو مساو لب فهو مساو لج انما انتج هذا القياس
بواسطة هذا القول وهو غير مذكور في القياس لا بالقوة ولا بالفعل والثاني وهو ما
يلزمه قول آخر بواسطة مقدمة مذكورة بالقوة مغايرة الطرفين لحدود القياس هو ما يلزمه
بواسطة عكس نقيض احدى المقدمتين كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وما
ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزمه قولنا جزء الجوهر جوهر بواسطة
عكس نقيض الكبرى وهو قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر وقوله
قول آخر احتراز من مجموع المقدمتين كيف كان فانه يستلزم احدى المقدمتين مع انه
ليس بقياس بالنسبة اليها والقياس اما ان يشتمل النتيجة او نقيضها بالفعل ويسمى
استثنائيا كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان ينتج فهو حيوان لكنه
ليس بحيوان ينتج فليس بانسان فالنتيجة فيه اما ان يشتمل التالي او نقيض المقدم اولا يشتملهما
ويسمى اقترانيا **قال** والاول هو ان يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم
او بعدمه على عدم الملزوم او بوجود احد المتعاندين على عدم الآخر او بعدمه على وجوده
فيكون مشتملا على مقدمة حاكمة بالملازمة بينهما ويسمى شرطية متصلة او بالمعاندة ويسمى
شرطية منفصلة حقيقية ان تعاندا مطلقا ومانعة جمع ان تعاندا صدقا ومانعة خلو
ان تعاندا كذبا ولهذا تدل على وضع الملزوم او المعاند مطلقا او صدقا او رفع اللازم

او المعاند مطلقا او كذبا وتسمى استثنائية **اقول** والاول اي القياس
الاستثنائي هو ان يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم كما في المثال الاول او
يستدل بعدم اللازم على عدم الملزوم كما في المثال الثاني او يستدل بوجود احد المتعاندين
على عدم الآخر كقولنا هذا العدد اما زوج واما فرد لكنه زوج فلا يكون فردا لكنه فرد فلا
يكون زوجا وقولنا هذا الشيء اما ان يكون شجرا او حجرا لكنه شجر فلا يكون حجرا لكنه حجر
فلا يكون شجرا او يستدل بعدم احد المتعاندين على وجود الآخر كقولنا هذا العدد اما
زوج او اما فرد لكنه ليس بزوج فيكون فردا لكنه ليس بفرد فيكون زوجا وقولنا هذا
اما ان يكون لا انسانا او حيوانا لكنه انسان فيكون حيوانا لكنه ليس بحيوان فلا يكون
انسانا فيكون القياس الاستثنائي مشتملا على مقدمة حاكمة بين المقدم والتالي بالملازمة
كما في الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم وبعدم اللازم على عدم الملزوم وتسمى
شرطية متصلة لزومية او حاكمة بين المقدم والتالي بالمعاندة وتسمى شرطية عنادية منفصلة
وهي حقيقية ان تعاند المقدم والتالي مطلقا اي في الصدق والكذب معا كما في المثال
الاول للاستدلال بوجود احد المتعاندين على عدم الآخر وفي المثال الاول للاستدلال
بعدم احد المتعاندين على وجود الآخر ومانعة جمع ان تعاند المقدم والتالي صدقا
فقط كما في المثال الثاني للاستدلال بوجود احد المتعاندين على عدم الآخر ومانعة
خلو ان تعاند المقدم والتالي كذبا فقط كما في المثال الثاني للاستدلال بعدم احد المتعاندين
على وجود الآخر ومشتملا ايضا على مقدمة اخرى تدل على وضع الملزوم او المعاند مطلقا
او المعاند صدقا فقط كما مر في المثال للاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم
وهو قولنا لكنه انسان او تدل على وضع المعاند مطلقا او المعاند صدقا فقط كما مر
في المثال للاستدلال بوجود احد المتعاندين على عدم الآخر وهو قولنا لكنه زوج وقولنا
لكنه فرد وقولنا لكنه شجر وقولنا لكنه حجر او تدل على رفع اللازم كما مر في المثال للاستدلال
بعدم اللازم على عدم الملزوم وهو قولنا لكنه ليس بحيوان او تدل على رفع المعاند مطلقا
او المعاند كذبا كما مر في المثال للاستدلال بعدم احد المتعاندين على وجود الآخر وهو
قولنا لكنه ليس بزوج وقولنا لكنه ليس بفرد وقولنا لكنه انسان وقولنا لكنه ليس بحيوان
وتسمى هذه المقدمة الدالة على الوضع او الرفع استثنائية **قال** والثاني على
اربعة اوجه لانه لا بد فيه من امر مناسب طرفي المطلوب ويسمى اوسط والمحكوم عليه في
المطلوب اصغر والمحكوم به اكبر والمقدمة التي فيها الاصغر الصغرى والتي فيها الاكبر
الكبرى فالاوسط اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى او محمولا فيهما او
موضوعا فيهما او موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى **اقول** والثاني هو الشكل

الاقتراني وهو قد يكون مركبا من حمليات ساذجة وقد يكون مركبا من غيرها وللمصنف
خص الكلام بما يكون مركبا من حمليات صرفة اذا عرفت هذا فنقول القياس الاقتراني
يقع على اربعة اوجه لانه لا بد فيه من امر مناسب طرفي المطلوب اعني موضوع النتيجة
ومحمولها لان النسبة بينهما لما كانت مجهولة لكونها مكتسبة بالقياس فلو لم يكن امر مناسب
طرفي النتيجة بسببه نعلم النسبة بينهما لم تفد القياس النتيجة ويسمى ذلك الامر اوسط لتوسطه
بين طرفي المطلوب ويسمى المحكوم عليه في المطلوب اصغر ويسمى المحكوم به في المطلوب اكبر
ويسمى المقدمة التي فيها الاصغر الصغرى ويسمى المقدمة التي فيها الاكبر الكبرى مثاله قولنا كل انسان
حيوان وكل حيوان جسم ينتج كل انسان جسم فالاوسط في مثالنا هذا هو الحيوان والاصغر
هو الانسان والاكبر هو الجسم وقولنا كل انسان حيوان هو الصغرى وقولنا كل حيوان
جسم هو الكبرى فالاوسط في القياس اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى
كما مر في المثال فهو الشكل الاول او يكون محمولا في الصغرى والكبرى كقولنا كل انسان
حيوان ولا شيء من الحجر بحيوان المنتج لقولنا لا شيء من الانسان بحجر وهو الشكل الثاني
او يكون موضوعا في الصغرى والكبرى كقولنا كل حيوان جسم وبعض الحيوان حساس المنتج
لقولنا بعض الجسم حساس وهو الشكل الثالث او يكون موضوعا في الصغرى محمولا
في الكبرى كقولنا كل حيوان جسم وكل انسان حيوان المنتج لقولنا بعض الجسم انسان
وهو الشكل الرابع **قال** فالاول ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر
او بعضه وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط او سلبه عنه على صدق الاكبر على
كل الاصغر او بعضه او سلبه عن كله او بعضه **اقول** والشكل الاول هو
ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر كقولنا كل ج ب او يستدل بصدق الاوسط
على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ب فبصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط
كقولنا وكل ب ا او بسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط كقولنا ولا شيء من
ب ا استدلالا على صدق الاكبر على كل الاصغر كقولنا كل ج ا الحاصل من قولنا كل
ج ب وكل ب ا او على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ا الحاصل من قولنا
بعض ج ب وكل ب ا او على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا لا شيء من ج ا الحاصل
من قولنا كل ج ب ولا شيء من ب ا او على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا
بعض ج ليس ا الحاصل من قولنا بعض ج ب ولا شيء من ب ا فعلم من هذا
ان الضروب المنتجة في هذا الشكل هي الاربعة المذكورة وان شرط انتاج هذا الشكل
ايجاب الصغرى وكلية الكبرى **قال** والثاني ان يستدل بصدق الاوسط
على كل الاصغر وسلبه عن كل الاكبر او بعكسه على سلب الاكبر عن كل الاصغر او بصدق

في الشكل الاول الذي يرجع اليه سائر الاشكال

٩

الاوسط على بعضه وسلبه عن كل الاكبر او بسلبه عن بعض الاصغر وصدقه على كل الاكبر
على سلب الاكبر عن بعض الاصغر وذلك بشرط ان يتحد زمان السلب والايجاب
او يكون احدهما دائما **اقول** الشكل الثاني هو ان يستدل بصدق الاوسط
على كل الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب ولا شيء من ا ب او
يستدل بعكس ذلك اي بسلب الاوسط عن كل الاصغر وصدقه على كل الاكبر كقولنا
لا شيء من ج ب وكل ا ب استدلالا على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا لا شيء من
ج ا الحاصل من هذين الضربين او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب
الاوسط عن كل الاكبر كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ا ب او يستدل بسلب الاوسط
عن بعض الاصغر وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا بعض ج ليس ب وكل ا ب
استدلالا على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ج ليس ا الحاصل من هذين
الضربين وذلك الاستدلال انما يصح بشرط ان يتحد زمان السلب والايجاب اذ لو اختلف
لم يحصل الانتاج كقولنا كل قمر منخسف وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس ولا شيء
من القمر بمنخسف وقت التربيع مع انه لا ينتج لا شيء من القمر بقمر بالامكان العام او
بشرط ان يكون احدهما من السلب والايجاب دائما اذ لو لم يكن كل منهما دائما لم يحصل
الانتاج ايضا لجواز صدق المتنافيين على موضوع واحد وسلبه عنه في وقتين فيصدق
القياس في الشكل الثاني من مختلفتين مع انه لا ينتج كما مر فعلم بان الضروب المنتجة في هذا
الشكل هي الضروب الاربعة المذكورة وان اختلاف المقدمتين بالسلب والايجاب بالشرط
المذكور وكلية الكبرى شرط انتاج هذا الشكل **قال** والثالث ان يستدل بصدق
الطرفين على كل الاوسط او احدهما عليه والآخر على بعضه على صدق الاكبر على بعض الاصغر
او بصدق الاصغر على كله وسلب الاكبر عن كله او بعضه او بصدقه على بعضه وسلب الاكبر
عن كله على سلب الاكبر عن بعض الاصغر **اقول** الشكل الثالث هو ان يستدل بصدق
الطرفين اعني الاصغر والاكبر على كل الاوسط كقولنا كل ب ج وكل ب ا او يستدل بصدق
احد الطرفين على كل الاوسط وصدق الطرف الآخر على بعضه كقولنا كل ب ج وبعض ب ا
وقولنا بعض ب ج وكل ب ا استدلالا على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض
ج ا الحاصل من هذه الضروب الثلثة او يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط كقولنا
كل ب ج وسلب الاكبر عن كل الاوسط كقولنا لا شيء من ب ا او سلب الاكبر عن بعض الاوسط
كقولنا بعض ب ليس ا او يستدل بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاكبر عن كل
الاوسط كقولنا بعض ب ج ولا شيء من ب ا استدلالا على سلب الاكبر عن بعض الاصغر
كقولنا بعض ج ليس ا الحاصل من هذه الضروب الثلثة فعلم مما ذكرنا ان الضروب المنتجة

في هذا الشكل هي الستة المذكورة وان شرط انتاجه ايجاب الصغرى وكلية احدى المقدمتين
قال الرابع ان يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدقه على كل الاكبر او بعضه
على صدق الاكبر على بعض الاصغر او بصدقه على كله او بعضه وسلب الاوسط عن كل الاكبر
على سلب الاكبر عن بعض الاصغر او بسلب الاصغر عن كل الاوسط وصدقه على كل الاكبر
على سلب الاكبر عن كل الاصغر فالقرائن القياسية المنتجة ثلثة وعشرون اربع استثنائية
وتسع عشرة اقترانية والكلام المستقصى فيهما في الكتب المنطقية **اقول** الشكل الرابع
هو ان يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط كقولنا كل ج ب وصدق الاوسط على كل
الاكبر كقولنا وكل ا ج او صدق الاوسط على بعض الاكبر كقولنا بعض ا ج استدلالا
على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ب ا الحاصل من القرينتين المذكورتين او يستدل
بصدق الاصغر على كل الاوسط او على بعض الاوسط وسلب الاوسط عن كل الاكبر
كقولنا كل ج ب او بعض ج ب ولا شيء من ا ج استدلالا على سلب الاكبر عن بعض الاصغر
كقولنا بعض ب ليس ا الحاصل من هذين القرينتين او يستدل بسلب الاصغر عن كل
الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا لا شيء من ج ب وكل ا ج ليستدل لا
على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا لا شيء من ب ا الحاصل من هذا الضرب فعلم من
ذلك ان الضروب المنتجة في هذا الشكل هي الضروب الخمسة المذكورة وان شرط انتاجه ان لا
يستعمل فيه الخستان اعني السلب والجزئية لا في مقدمة ولا في مقدمتين الا اذا
كانت الصغرى موجبة جزئية والكبرى سالبة كلية فان ذلك منتج كما مر في الضرب الرابع
من هذا الشكل فالقرائن القياسية المنتجة ثلثة وعشرون اربع استثنائية وهي
المركبة من الشرطية المنفصلة ومن رفع المقدم او منها ومن وضع التالي او من احدى
الشرطيتين ومن وضع المقدم او منها ومن رفع التالي وتسع عشرة اقترانية لان
الضروب المنتجة في الشكل الاول اربعة وفي الثاني كذلك وفي الثالث ستة وفي الرابع
خمسة والمجموع ما ذكرناه والكلام المستقصى في هذه القرائن وبيان لمية انتاجها
النتائج المذكورة وبيان لمية شرائطها مذكور في الكتب المنطقية وقد بيناها في
الايضاح **قال** الثالث في مواد الحجج الحجة اما ان يكون عقلية او نقلية والاولى
اما ان يكون مقدماتها قطعية ويسمى برهانا ودليلا او ظنية او مشهورة ويسمى خطابة
وامارة او مشبهة باحدهما ويسمى مغالطة **اقول** المراد بمواد الحجج
القضايا التي يتألف الحجج منها اذا عرفت هذا فنقول الحجة اما ان يكون عقلية ان
كانت مأخوذة من العقل او نقلية ان كانت مأخوذة من النقل والاولى اي الحجة العقلية
اما ان يكون مقدماتها قطعية ويسمى برهانا ودليلا او يكون مقدماتها ظنية او

مشهورة ويسمى خطابة وامارة او يكون مقدماتها مشبهة باحدهما من مقدمات
البرهان والخطابة ويسمى مغالطة هذا تقرير ما في الكتاب واعلم ان ما ذكره
المصنف فيه غير مشهور عند ارباب الصناعة فان المشهورات من مقدمات الجدل
وقد جعلها من مقدمات الخطابة والمقبولات والمشهورات في بادي الرأي جزء
مقدمات الخطابة ولم يذكرها وايضا مقدمات المغالطة ليست ما يشبه مقدمات
البرهان اي اليقينيات او ما يشبه مقدمات الخطابة اي المظنونات اذ المشبهة
بالمظنونات غير معتبرة اصلا لانها ان اوقعت ظنا فهي من المظنونات والا فلا
اعتبار بها وقد زعم المصنف انها من مقدمات المغالطة بل ما يشبه مقدمات
البرهان او ما يشبه مقدمات الجدل اي المشهورات والقياس المؤلف من الاول
يسمى قياسا سوفسطائيا ومن الثاني قياسا مشاغبيا وكلاهما مغالطة فالسوفسطائي
بازاء الحكيم والمشاغبي بازاء الجدلي دون الخطيب كما ظنه المصنف وايضا
اخل بذكر المقدمات الشعرية ههنا وزعم فيما بعد انها من مقدمات المغالطة
كما سيجيء وهو غلط لما ستعرفه واما تحقيق الكلام في الصناعات الخمس و
مقدماتها فيستدعي بسطا لا يليق بامثال هذه المختصرات **قال**
والمبادي اليقينية ما يجزم العقل بمجرد تصور طرفيه ويسمى اوليات وبديهيات
او بواسطة تصورها الذهن عند تصورها مثل الاربعة زوج ويسمى قضايا
قياساتها معها او الحس ويسمى مشاهدات وحسيات او كلاهما معا
والحس هو حس السمع مثل الخبر عن محسوس مكي وقوعه جمع كثير يجزم العقل بامتناع
تواطئهم على الكذب ويسمى متواترات او غيرهما مثل ان ههنا هذا يترتب على غيره
مرارا كثيرة بحيث يحكم العقل بانه ليس على سبيل الاتفاق والا لما كان دائما
ولا اكثريا كترتب الاسهال على شرب السقمونيا ويسمى مجربات وقد يكون المشاهدة
مرة او مرتين لانضمام قرائن اليها كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس ويسمى
حدسيات **اقول** المبادي اليقينية قضايا يجزم العقل بها بمجرد
تصور طرفيها وان كان تصور طرفيها بالكسب كقولنا الكل اعظم من الجزء
ويسمى اوليات فان العقل يجزم فيها اولا من غير توسط وسط بخلاف
الكسبية فان الجزم فيها بالاسناد وتوسط الوسط ويسمى ايضا بديهيات
او قضايا يجزم العقل بها بسبب واسطة تصورها الذهن عند تصور
الطرفين مثل الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين فان الانقسام بمتساويين
وسط حاضر في الذهن دائما عند تصور الاربعة والزوجية ويسمى هذه قضايا

فما سا نها معهما فتران تصور الوسط بتصور الطرفين او قضايا يحكم الحس بها سواء
كان حسا ظاهرا كقولنا النار حارة او حسا باطنا كعلمنا بالمنا وتسمى هذه القضايا مشاهدات
وحسيات واعلم ان الحاكم بالاسناد في هذه القضايا ليس هو الحس بل العقل بمعونة
من الحس كما هي في موضعه او قضايا يجزم بها الحس والعقل معا وذلك الحس هو حس
السمع مثل ان يخبر عن محسوس يمكن وقوعه جمع كثير يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب
كالعلم بوجود بغداد ومكة وتسمى هذه القضايا متواترات وانما قيد المخبر عنه بكونه محسوسا
لانه لو لم يكن محسوسا لم يحصل الجزم بكثرة الشهادات لانه ان كان بديهيا فالجزم فيه
انما يحصل بمجرد تصور طرفيه لا غير وان كان نظريا فالجزم انما يحصل بالبرهان
دون الشهادة وانما قيده بامكان الوقوع لانه لو اخبر عن مستحيل جميع العالم لا
يحصل للعاقل الجزم به وانما قيد المخبرين بامتناع تواطئهم على الكذب اذ لو جاز اتفاقهم على
الكذب لا يحصل الجزم ضرورة واعلم ان الحاكم في هذه القضايا العقل دون الحس
لكن لما كان العقل انما يجزم بهذه القضايا بواسطة الشهادات وهي مسموعة حال او
كلاهما معا والحس هو السمع او الحس هو غير السمع مثل ان يشاهد ترتب شيء على غيره
مرارا كثيرة بحيث يحكم العقل بواسطة قياس خفي بان ذلك الترتب ليس على سبيل
الاتفاق وهو قولنا لو كان اتفاقيا لما كان دائميا او اكثريا فهناك سبب
وان لم يطلع على حقيقته كمشاهدة ترتب الاسهال على شرب السقمونيا مرارا كثيرة ويسمى
هذه القضايا مجربات فالحاكم في هذه القضايا العقل بواسطة حس هو غير حس
السمع وهو المشاهدة فلهذا قال او غيره في جزم العقل مشاهدة الترتب
مرة او مرتين لانضمام قرائن الى المشاهدة بحيث يزول معها التردد كالحكم بان
نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف تشكلاته بحسب قربه وبعده عنها و
تسمى حدسيات فعلم من هذا انحصار المبادي اليقينية في الستة المذكورة وذلك
لان الحاكم فيها اما ان يكون هو العقل او الحس او العقل والحس معا فان كان
العقل فاما ان يحكم بمجرد تصور الطرفين وهو الاوليات او بواسطة وسط حاضر
في الذهن وهو القضايا التي قياساتها معها او بواسطة وسط غائب وذلك
سابق في المبدائية وان كان الحاكم الحس فهو المحسوسات وان كان الحاكم العقل
والحس فالحس اما حس السمع وهو المتواترات او غيره وحينئذ اما ان يحتاج العقل في الجزم
الى تكرر المشاهدة فوق مرة او مرتين وهو المجربات اولا وهو الحدسيات وفي
هذا الحصر نظر لا يخفى على الذكي **قال** واما الظنيات فمقدمات يحكم
العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا واما المشهورات فما اعترف به الجمهور

لمصلحة عامة او بسبب رقة او حمية مثل العدل حسن والظلم قبيح وكشف العورة
مذموم ومواساة الفقراء محمودة **اقول** واما الظنيات فمقدمات يحكم
العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا كقولنا فلان يطوف بالليل فهو متلصص
بناء على الظن الحاصل بان كل من يطوف بالليل فهو كذلك واما المشهورات
فمقدمات اعترف بها الجمهور من الناس اما لمصلحة عامة او بسبب رقة او حمية
مثل العدل حسن والظلم قبيح وهو مثال المصلحة العامة وكشف العورة مذموم
مثال الحمية ومواساة الفقراء محمودة مثال الرقة والفرق بين المشهورات والاوليات
ان العقل لا يحكم بالمشهورات مع قطع النظر عن العادات والمصالح ونحوهما بخلاف
الاوليات **قال** واما مقدمات المغالطة فبعضها الوهم في امر غير
محسوس قياسا على المحسوس كما قيل كل موجود فانه جسم او حال في الجسم وقد
يستعمل فيها المخيلات وهي قضايا يذكر لترغيب النفس في شيء وتنفيرها عنه
وقد تكون صادقة واكثر ما تستعمل فانما تستعمل في القياسات الشعرية **اقول**
واما مقدمات المغالطة فبعضها الوهم في امر غير محسوس قياسا على المحسوس اذ
الوهم تابع للحس فما لا يوافق المحسوس لا يقبله كما قيل كل موجود فانه جسم او حال
في الجسم وهذا النوع من القضايا اقوى بانه في النفس من المشهورات التي ليست
باولية ويكاد يشاكل الاوليات ولولا ان العقل والشرائع عزلها لعدت من
الاوليات وانما يعرف كذبها لان الوهم يساعد العقل في المقدمات المنتجة لنقيض
ما حكم به كما يحكم الوهم بالخوف عن الموتى مع انه يوافق العقل في ان الميت جماد
والجماد لا يخاف منه المنتج لقولنا الميت لا يخاف منه فاذا وصل العقل والوهم
الى النتيجة نكص الوهم وقد يستعمل في المغالطة المخيلات وهي قضايا يذكر لترغيب
النفس في شيء كقولهم في ترغيب النفس في شرب الخمر انها ياقوتة سيالة او يذكر
لتنفير النفس عن شيء كقولهم في تنفير النفس عن العسل انه مرة مقياة واكثر المخيلات
كاذبة وقد يكون صادقة اذ ليس من شرط التخييل الكذب واكثر ما يستعمل المخيلات
فانما يستعمل في القياسات الشعرية والغرض منه انفعال النفس بالترغيب والتنفير
ويروجه الاوزان المطبوعة والالحان الحسنة والاصوات الطيبة **قال**
والثانية ما صح نقله ممن عرف صدقه عقلا وهم الانبياء عليهم السلام وهو انما يفيد لنا
اليقين اذا تواتر عندنا وعلمنا عصمة رواة العربية وعدم الاشتراك والاضمار
والمجاز والتخصيص والنقل والنسخ والمعارض العقلي الذي لو كان لرجح اذ
العقل اصل للنقل وتكذيب الاصل لتصديق الفرع محال لاستلزامه تكذيبه ايضا **اقول**

والثانيه وهي الحجه العقليه دليل صحة نقله اي نقل مقدماته ممن عرف صدقه عقلا وهم الانبيا عليهم السلم لان الدليل العقلي دل على صدق اقوالهم والنقل ممن عرف صدقه عقلا انما يفيد لنا اذا تواتر عندنا بان بلغ القائلون حد التواتر لانهم اذا لم يبلغوه امكن تواطيهم على الكذب وانما قيد التواتر بقوله عندنا لان النقل لو تواتر عند غيرنا لم يفد اليقين لنا بل لمن تواتر عنده وعلمنا عصمة رواة العربيه اي مفردات تلك الالفاظ واعرابها وتصريفها اذ العربيه تطلق على المفردات والمركبات وانما وجب عصمة الرواة لانهم لو لم يكونوا معصومين لم يمكن التعويل على نقلهم وعلمنا عدم الاشتراك اذ لو كان مشتركا جاز ان يكون يراد المنقول عنه غير ما فهمنا وعلمنا عدم المجاز اللغوي اذ لو كان مجازا لاحتمل ان يكون المراد غير ما اقتضاه ظاهر اللفظ وعلمنا عدم التخصيص بالاشخاص لانه ح يحتمل ان يكون المراد بالخطاب بعض الصحابه او الصحابه فقط وعلمنا عدم النسخ اي التخصيص بحسب الازمنه لانه ح يحتمل ان يكون مخصوصا بالزمان الذي ورد فيه النص وعلمنا عدم النقل لانه ح يلزم ما يلزم من المجاز وعلمنا عدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فان ظاهر الايه يدل على الاستقرار على العرش حسب ما فسره ابن عباس والمعارض العقلي الذي هو الدليل الدال على امتناع ما يشبه الاجسام موجود وراجح اذ العقل اصل النقل لتوقف النقل على العقل كما عرفت فلو رجح النقل على العقل يلزم تكذيب العقل الذي هو الاصل لتصديق النقل الذي هو الفرع وتكذيب الاصل لتصديق الفرع محال لاستلزام تكذيب الاصل تكذيب الفرع ايضا لان صدق الفرع مبني على صدق الاصل ضرورة **قال الفصل الرابع** في احكام النظر وفيه مباحث الاول ان النظر الصحيح يفيد العلم والسمنيه انكروه مطلقا والمهندسون في الالهيات لنا انا نعلم بالضروره ان من علم لزوم شي لشي وعلم معه وجود الملزوم او عدم اللازم علم من الاول وجود اللازم ومن الثاني عدم الملزوم وايضا فمن علم ان العالم ممكن وان كل ممكن فله سبب علم قطعا ان له سببا **اقول** لما فرغ من قوانين النظر اشار الى احكامه وفي هذا الفصل مباحث الاول ان النظر الصحيح وهو المستجمع للشرايط يفيد العلم بالحاصل منه والسمنيه انكروا وجود النظر المفيد للعلم مطلقا وقالوا لا طريق الى العلم سوى الحس والمهندسون انكروا وجوده في الالهيات دون الهندسيات لعدم تطرق الغلط اليها دون الالهيات لنا انا نعلم بالضروره ان من علم لزوم شي كالضاحك لشي كالانسان وعلم مع العلم باللزوم وجود الملزوم وهو وجود الانسان او عدم اللازم وهو عدم الضاحك علم من الاول وهو العلم باللزوم مع العلم بوجود الملزوم وجود اللازم وهو وجود الضاحك وعلم من الثاني وهو العلم

باللزوم مع العلم بعدم اللازم عدم الملزوم وهو عدم الانسان وايضا فمن علم ان العالم ممكن وعلم ان كل ممكن فله سبب علم ان للعالم سببا فعلم من هذا ان الفكر الصحيح المفيد للعلم موجود فيلزم بطلان المذهبين لان الدليل الثاني من الالهيات وانما ذكر مثالين للنظر الصحيح المفيد للعلم اذ الاول استثنائي والثاني اقتراني **قال** احتجت السمنيه بوجوه الاول ان العلم الحاصل عقيب النظر ان كان ضروريا لما جاز خلافه وان كان نظريا عاد الكلام في لازم النظر الثاني ولزم التسلسل الثاني المطلوب ان كان معلوما فلا طلب وان لم يكن معلوما فاذا حصل فكيف يعرفه الثالث ان الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين معا لانا نجد من انفسنا انا اذا توجهنا الى مقدمه تعذر علينا في تلك الحاله التوجه الى اخرى والمقدمه الواحده لا تنتج **اقول** احتجت السمنيه بوجوه الاول ان العلم الحاصل عقيب النظر ان كان ضروريا لما جاز خلافه للناظر كساير الضروريات والتالي باطل وان كان نظريا فاحتاج الى نظر اخر وعاد الكلام في لازم النظر الثاني بانه ان كان ضروريا لما جاز خلافه وان كان نظريا يحتاج الى نظر اخر ولزم التسلسل الثاني ان المطلوب بالنظر ان كان معلوما فلا طلب نحوه لامتناع تحصيل الحاصل فلا يوجد النظر ح اذ النظر هو الطلب وان لم يكن معلوما فاذا حصل للناظر كيف يعرف بانه مطلوبه لعدم شعوره به البته الثالث انا نعلم ان الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين معا لانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انا متى توجهنا الى مقدمه تعذر علينا في تلك الحاله التوجه الى مقدمه اخرى وان المقدمه الواحده لا تنتج اتفاقا فاذا لم تحصل المقدمتان معا في الذهن ولم تنتج المقدمه الواحده لم يكن النظر المفيد موجودا لما عرفت **قال** واجيب عن الاول بان العلم به وباستلزام المقدمتين على الترتيب الخاص له ضروري وظهور الخطا بعد النظر الصحيح ممنوع وعن الثاني ان طرفيه ح معلومان والنسبه مبهمه والمطلوب تعيينها فاذا حصل تميز عن غيره بطرفيه وعن الثالث ان الذهن يستحضرهما كما يستحضر طرفي الشرطيه ويحكم بالملازمه او المعانده بينهما **اقول** واجيب عن الوجه الاول بان العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح ضروري وكذا العلم باستلزام المقدمتين على الترتيب الخاص له ايضا ضروري على معنى ان كل من حصل له هذان العلمان حصل له العلم بالحاصل عقيب النظر ضرورة لا بمعنى البديهي حتى لا يجوز ان يظهر خلافه وايضا ظهور الخطا بعد النظر الصحيح ممنوع بل ربما يجوز ان يظهر الخطا بعد النظر اذا لم يكن النظر مشتملا على جميع الشرايط المذكوره ولا نزاع فيه واجيب عن الثاني بان طرفي المطلوب بالنظر معلومان لكن بذاتيهما او ببعض من عوارضهما والنسبه مبهمه اي لا نعلم ان النسبه الواقعه بينهما

واتفقه بالايجاب ام بالسلب والمطلوب تعيين النسبة فاذا حصل للناظر تميز عن غيره بواسطة تصور طرفيه المعلومين وحاصل الجواب منع الحصر وبيان المطلوب يجوز ان يكون معلوما من وجه دون وجه فطلبه لا يكون تحصيلا للحاصل لانه ليس معلوما بتمامه وبعد الحصول يجوز عرفانه للشعور به من وجه وانما خص الجواب بالتصديقات مع ورود الشك في التصورات ايضا لان الجواب عنها قد مر واجبت عن الوجه الثالث بان الذهن يستحضر المقدمتين كما يستحضر طرفي الشرطية ويحكم بالملازمة بينهما كما في الشرطية المتصلة او يحكم بالمعاندة بينهما كما في الشرطية المنفصلة وهذا الحكم يستدعي تقدم تصورهما ضرورة **قال** واحتج المهندسون بوجهين الاول ان التصديق موقوف على التصور وذات الله تعالى غير معقولة ولا جائزة التعقل لما سنذكره في الكتاب الثاني فلا يكون محكوما عليه الثاني ان اقرب الامور الى الانسان هويته التي يشير اليها بقوله انا وانت ترى في مباحث النفس اختلافات كثيرة في انها ماهي وكيف هي فما ظنك بابعدها عن الاوهام والعقول **اقول** احتج المهندسون على ان النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات بوجهين الاول ان التصديق موقوف على التصور لما عرفت وذات الله تعالى غير معقولة ولا جائزة التعقل لما سنذكره في الكتاب الثاني في الالهيات فلا يكون ذات الله تعالى محكوما عليه بشيء من الصفات وغيرها فلا يفيد النظر في الالهيات تصديقا يوجب اسناد امر الى ذاته تعالى وهو المطلوب الثاني ان اقرب الامور الى الانسان هو علم هويته التي يشير اليها الانسان بقوله انا اعني نفس الانسان وانت ترى في مباحث النفس اختلافات كثيرة في ان النفس ما هي اي ماهيتها وفي ان النفس كيف هي اهي جسم وجسماني ام مفارق كما ستقف عليها ايها المتعلم اذا وصلت اليه واذا كان النظر لا يفيد العلم بالظاهر الاشيا بالنسبة الى عقولنا واوهامنا فما ظنك بابعد الاشيا عن الاوهام والعقول وهو ذات الله تعالى المنزه عن ان يحيط به الادراك والاوهام فلا يكون النظر مفيدا في الالهيات وهو المطلوب **قال** واجيب عن الاول بان التصديق يتوقف على تصور الطرفين باعتبار ما وذات الله كذلك وعن الثاني انه دليل على عسره ولا شك فيه اذ الوهم يلابس العقل في ماخذه والباطل يشاكل الحق في مباحثه ولذلك كثرت فيه الاراء وتصادمت الاهوا والسلف منعوا عنه الا الافراد من الاذكيا بل الكلام في الامتناع **اقول** واجيب عن الوجه الاول بان التصديق يتوقف على تصور الطرفين بكنههما ولا على تصورهما بكنه حقيقتهما وذات الله تعالى معلوم باعتبار ما فيجوز انتساب امر اليه فيجوز ان يفيد النظر في الالهيات يقينا واجبت عن الوجه الثاني

بان ما ذكرتم من الشاسع العظيم دليل على عسر تحصيل العلم من النظر في الالهي ولا شك في ذلك اذ الوهم يلابس العقل في ماخذه والباطل يشاكل الحق في مباحثه ولذلك تخالفت في الالهي الاراء وتصادمت الاهوا والسلف منعوا من البحث في الالهي الا الافراد الاذكيا الراسخين في العلم الذين لا يتغير اعتقادهم بادنى شبهة وليس الكلام في العسر بل الكلام في الامتناع وما ذكرتم لا يوجب امتناع تحصيل العلم من النظر **قال** فروع الاول النظر الصحيح بعد الذهن والنتيجة يستفيض عليه عقيبه عادة عند الشيخ ابي الحسن الاشعري ووجوبا عند الحكما وقالت المعتزلة النظر يولدها في الذهن ومعنى التوليد ان يجب وجود شي وجود اخر كحركة اليد والمفتاح وسيتبين فساده ببيان استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتدا **اقول** هذه فروع على ان النظر الصحيح مفيد للعلم الاول ان النظر الصحيح بعد الذهن لقبول فيض النتيجة من مبداها باتفاق الحكما والاشاعرة الا ان النتيجة تفيض على الذهن من الواجب جل ذكره عقيب النظر الصحيح من جهة العادة عند الشيخ ابي الحسن الاشعري فانه يقول لا فعال الله تعالى المتكررة انه يفعلها باجرا العادة ومن جهة الوجوب عند الحكما اي يمتنع ان لا يفيض المبدا المفارق النتيجة على الذهن عقيب العلم بالمقدمتين المرتبتين ترتيبا صحيحا وقالت المعتزلة النظر يولد النتيجة في الذهن ومعنى التوليد ان يجب بوجود شي وجود شي اخر كحركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد توجب حركة المفتاح ويقولون للفعل الصادر عن الفاعل بلا توسط كحركة اليد من الانسان انه حصل بالمباشرة وللفعل الصادر عن الفاعل بتوسط شي اخر كحركة المفتاح التي تصدر عنه بتوسط حركة اليد انه حصل بالتوليد والمعتزلة يقولون باسناد النتيجة الى النظر وباسناد النظر الى الله تعالى والحكما يقولون باسناد النتيجة الى العقل الفعال والعقل الفعال عندهم مستند الى الله تعالى بواسطة العقول التسعة فالمعتزلة والحكما يقولون باسناد النتيجة الى الله تعالى ولكن انها لا ابتدا وسيتبين فساد قولهم ببيان استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتدا لكونها ممكنة لحدوثها بعد النظر الصحيح وفيه نظر لان ما ذكره يدل على نفي قول المعتزلة والحكما ولكن لا يدل على اثبات قول الاشعري الا ان يقول وليس على الله تعالى شي واجب حتى يكون حصول النتيجة عقيب النظر الصحيح من الله منكررا غير واجب فيكون عاديا **قال** الثاني الاشبه انه لا بد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين لهما والالتفات لاشكالها في جلا الانتاج وخفائه **اقول** الثاني من الفروع بيان الاشبه بالحق قول بعض الحكما انه لا بد في النظر الصحيح بعد

لحصول الشبع عقيب الاكل والري عقيب الشرب

ويوجد ... ووجود الميل في الجسم

استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين للمقدمتين اعني التفطن
للجهة التي صار النظر الصحيح لاجلها موديا الى المطلوب بان يعلم انه كيف اندرجت المقدمة
الجزئية تحت المقدمة الكلية لان حصول المبادي مجردها من غير ملاحظة الترتيب والهيئة لو كان
كافيا في حصول النتيجة لما تفاوت الاشكال في جلاء الانتاج وخفائه والتالي باطل لما عرفت
والعلم ان العلم باندراج الصغرى تحت الكبرى امر لابد منه في حصول العلم بالنتيجة ضرورة واما
ان العلم بالمقدمتين هل يمكن حصوله بدونه ففيه نظر ولاجل هذا قال المصنف والاشبه
ولم يقل الحق قال الثالث المشهور ان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل وقيل علاوة
والحق ان الفساد ان كان مقصورا على المادة استلزم والا فلا اقول الثالث
من الفروع هو ان المشهور ان النظر الفاسد اعني الذي لا يكون مستجمعا للشرائط المعتبرة
في الانتاج بحسب المادة او الصورة او بحسبهما لا يستلزم الجهل اي الجزم بصدق نتيجة كاذبة
في نفس الامر وقيل بخلاف ذلك وقال المصنف ان الفساد في النظر ان كان مقصورا
على المادة بان يكون النظر من جهة الصورة صحيحا فاسدا من جهة المادة يستلزم هذا النظر
الجهل كان من اعتقد ان العالم قديم واعتقد ان كل قديم فهو غني عن المؤثر اعتقد بالضرورة
ان العالم غني عن المؤثر وان لم يكن الفساد مقصورا على المادة اي يكون الفساد مقصورا
على الصورة او شاملا للمادة والصورة فلا يستلزم ذلك النظر الجهل اذ المستلزم هو
المرتب على الوجه الخاص والترتيب منتف فلا يستلزم قال الثاني انه كاف
في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم ويدل عليه ما ذكرنا احتجت الاسماعيلية بان
الخلاف والمرا مستمر بين العقلاء في ذلك ولو كفى العقل لما كان كذلك وايضا فان
الانسان لا يستقل بتحصيل اضعف العلوم فكيف باصعبها والجواب عن الاول بانهم
لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم ذلك وعن الثاني بان العسر مسلم ولا شك انه لو
كان معلم يعلم المبادي والحجج ويزيح الشكوك والشبه كان اوفق وانما النزاع في الامتناع
اقول البحث الثاني من مباحث النظر في ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى
ويستقل بادراك الامور الالهية ولا حاجة الى المعلم كما ذهب اليه الاسماعيلية من ان العقل
لا يستقل بادراك الحقائق الالهية بل لابد من امام معصوم في كل زمان لتعليم طرق المعارف
والمعاد ولارشاد الى وجوه كمالاته ودفع الشبه وهو يكون مويدا من عند الله تعالى ويكون
عقله اكمل حتى يستقل بادراك الاشياء من غير معلم آخر ونسبته الى الخلق كنسبة ضوء الشمس
الى الابصار ويدل على ان النظر كاف فيما ذكرنا من المطالب كون النظر المفيد موجودا وهو
ان الانسان العاقل متى حصل في ذهنه ان العالم ممكن على معنى ان الوجود والعدم بالنسبة
الى ذاته على السوية وحصل ان كل ما هذا شانه محتاج في وجوده الى فاعل اضطر الى

العلم بان العالم له فاعل ثم اذا علم ايضا كون ذلك الفاعل واجب الوجود كما سنتلي
عليك علم بالضرورة ان العالم له صانع واجب الوجود سوا كان هناك معلم اولا وفيه نظر
لجواز ان لا يحصل هذه المقدمات مع شرايطها المعتبرة في الاستلزام الا بتعليم معلم وهو
يجب وجوده واحتجت الاسماعيلية على ما ذهبوا اليه بان الخلاف والمرا مستمر بين
العقلاء في المطالب الالهية ولو كفى العقل فيها لما كان كذلك كما في البديهيات وايضا
فان الانسان لا يستقل بعقله بتحصيل اضعف العلوم كالنحو والنجوم والخياطة وامثالها فكيف
يكون مستقلا باصعب العلوم وهو العلم الالهي والجواب عن الاحتجاج الاول بان العقلاء
ما اتوا بالنظر الصحيح في مطالبهم تلك وانهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم ذلك الاختلاف
المستمر والجواب عن الاحتجاج الثاني بان ما ذكرتم من القياس انما يدل على العسر والعسر
مسلم ولا شك انه لو كان معلم موصوف بما ذكرتم يعلم المبادي والحجج ويزيل الشكوك والشبه
كان اوفق واسهل ولا نزاع في هذا وانما النزاع في امتناع معرفة الله تعالى بدون المعلم وما
ذكرتم لا يدل على الامتناع قال الثالث في وجوب النظر في معرفة الله تعالى
واجب اما عندنا فلقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات ونحوه واما عند المعتزلة فلان
المعرفة واجبة عقلا وهي لا تحصل الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب واعترض
عليه بان مبنا على حكم العقل وسيأتي الكلام فيه وامتناع العرفان بغيره واستحالة التكليف
بالمحال وكلاهما ممنوع وبان قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى الوجوب قبل
البعثة لنفي لازمه فدل على ان الوجوب ليس الا من الشرع فنقل لو وجب من الشرع لزم افحام
الانبيا فان المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوبه ولا يعلم وجوبه ما لم ينظر قلنا لو وجب عقلا لا افحم
ايضا لان وجوب النظر غير ضروري اذ هو موقوف على مقدمات تفتقر الى انظار دقيقة
اقول البحث الثالث في وجوب النظر النظر واجب في معرفة الله تعالى بالاجماع اما
عند الاشاعرة فلقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض ونحوه من الايات الامرة
بالنظر فانه تعالى امر بالنظر والامر للوجوب كما تبين في موضعه وفيه نظر واما عند المعتزلة
فلان معرفة الله واجبة عقلا ومعرفته لا تتم الا بالنظر لانها غير بديهية ضرورة ولا يمكن تحصيلها
بطريق السمع والا لزم الدور فتعين النظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا
للمكلف فهو واجب والا لزم التكليف بالمحال وهو محال فالنظر واجب وانما قيدنا
بقولنا المطلق احترازا عن الواجب المقيد كالزكوة المقيد بوجود النصاب والحول فان
ما يتوقف عليه هذا الواجب لا يكون واجبا اتفاقا وبقولنا مقدورا للمكلف لئلا
يلزم التكليف بما لا يطاق وهو باطل واعترض على دليل المعتزلة بان مبنى هذا
الدليل على حكم العقل بان معرفة الله واجبة وسياتي الكلام في حكم العقل بانه باطل

بل الحاكم هو الشرع وعلى امتناع العرفان بغير النظر وعلى استحالة التكليف بالمحال
وكلاهما ممنوع اما الاول فلجواز ان يحصل بقول الامام المعصوم كما هو مذهب
الاسماعيلية او بالالهام كما ذهب اليه علماء الهند او بتصفية الباطن كما ذهب اليه
الصوفية واما الثاني فلجواز التكليف بالمحال عندنا واذا كان هذا الدليل مبنيا
على مقدمات ممنوعة كان باطلا ضرورة والمعترض على الدليل ايضا بان قوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى الوجوب قبل البعثة لانه لازمه وهو العقاب على
الترك ووجه هذا الاعتراض ان يقال لو كان النظر واجبا عقلا لوجب قبل البعثة
ولو وجب قبل البعثة لوجب ان يعاقب على تركه لكن اللازم وهو العقاب قبل البعثة
منتف لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فينتفي ملزومه وهو الوجوب عقلا فقوله
وما كنا الآية دل على ان الوجوب ليس الا من الشرع فيقال لو وجب النظر من الشرع دون
العقل لزم افحام الانبياء لان النبي اذا اظهر المعجزة وقال للمكلف انظر فيها لتعلم صحتها
كان للمكلف ان لا ينظر في المعجزة ما لم يعلم وجوب النظر بالشرع ولا يعلم وجوب النظر بالشرع
ما لم ينظر في المعجزة فلا ينظر حتى لا يجب عليه شيء من الواجبات وذلك افحام الانبياء وهو
باطل قلنا لو وجب النظر عقلا كما هو مذهبكم لافحم الانبياء ايضا لان وجوب النظر غير
ضروري اذ هو متوقف على مقدمات يفتقر الى النظر ودقيقة في المقدمات التي سبقت الاشارة
اليها واذا كان كذلك فللمكلف ان يقول لا انظر حتى اعرف وجوب النظر وما لم اعرف وجوب
النظر لا انظر فلا انظر حتى لا يلزم علي شيء وذلك ايضا يفضي افحام الانبياء **قال**

الكتاب الاول في الممكنات

وفيه ثلثة ابواب الباب الاول في الامور
الكلية وفيه فصول **اقول** لما فرغ عن تقرير المقدمة اعني معرفة قوانين النظر اراد
ان يشرع في المقصود وهو علم الكلام وقد بينا ماهيته وموضوعه في كتاب الايضاح وانما
قدم البحث عن الممكنات على البحث عن الالهيات لان ادراكها ايسر واسهل من ادراك
الالهيات ولهذا ايضا قدم البحث عن الامور الكلية على البحث عن ساير الممكنات والمراد
بالامور الكلية الامور العامة وهي المشتركة اما بين جميع الموجودات كالوجود والوحدة والماهية
على راي المتكلمين واما بين جميع المعدومات كالعدم والامور الجارية مجرى الامور العامة
وهي المشتركة اما بين اكثر الموجودات كالماهية على راي الحكيم واما بين اكثر المعدومات كالامتناع
والامور الجارية مجرى انواع الامور العامة وهي التي تنقسم الامور العامة اليها كالوجوب والامكان
والقدم والحدوث والعلة والمعلول فان الوجود ينقسم اليها **قال الفصل الاول**
في تقسيم المعلومات المعلوم اما ان يكون متحققا في الخارج وهو الموجود اولا وهو المعدوم
ومنا من يثبت الشبه وقال المتحقق ان تحقق باعتبار نفسه فهو الموجود وان تحقق باعتبار
غيره فهو الحال كالاجناس والفصول وحدّوا الحال بانه صفة غير موجودة في نفسها قايمة
بموجود وقال اكثر المعتزلة المعلوم ان تحقق في نفسه فهو الشيء والثابت وان لم يتحقق
كالممتنع فهو المنفي والثابت ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود والا فهو المعدوم وهم
يطلقون المعدوم على المنفي ايضا فالثابت اعم من الموجود والمعدوم من المنفي وزاد
مثبتوا الحال منهم فقالوا الكاين ان استقل بالكاينية فهو الذات الموجود وان لم يستقل
فهو الحال **اقول** المعلوم اي المتصور ان كان له تحقق في الخارج فهو الموجود وان
لم يكن له تحقق في الخارج فهو المعدوم فالمعلوم منحصر في القسمين ومنا اي من الاشاعرة
من يثبت الشبه كالقاضي والامام الحرمين بان القسم الاول اي المتحقق في الخارج انقسم الى قسمين
وقال المتحقق في الخارج ان تحقق باعتبار نفسه اي لا يكون تحققه تابعا لتحقق غيره فهو الموجود
كالذات وان تحقق باعتبار غيره اي يكون تحققه تابعا لتحقق غيره فهو الحال كالاجناس
اي الصفات المشتركة كاللونية المشتركة بين السواد والبياض والفصول اي الصفات
المميزة كقابضية البصر المميزة للسواد عن البياض وحدّوا الحال بانه صفة غير موجودة ولا
معدومة في نفسها قايمة بموجود فالقيد الاول يخرج الذوات وقوله غير موجودة احتراز
عن الصفات الثبوتية وقوله ولا معدومة احتراز عن الصفات السلبية وقوله قايمة بموجود
احتراز عن صفات المعدوم وهو منتقض بالجوهرية على مذهبهم اذ هي عندهم من الاحوال مع
انها صفة للمعدوم لانها عندهم حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم والتعريف الصحيح
للحال مذكور في كتاب الايضاح وقال اكثر المعتزلة المعلوم ان تحقق في نفسه اي
يكون ذاته متقررة في الخارج فهو الشيء والثابت وان لم يتحقق في نفسه كالممتنع فهو المنفي
والثابت ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود والا فهو المعدوم والمعتزلة يطلقون
المعدوم على المنفي ايضا فالثابت عندهم اعم من الموجود لانقسامه الى الموجود والمعدوم
والمعدوم اعم من المنفي لصدقه على بعض افراد الثابت وعلى المنفي وزاد مثبتوا الحال
من المعتزلة قسما آخر فقالوا الكاين اي ما له الكون في الخارج ان استقل بالكاينية اي لا
يكون كاينيته تبعا لكاينية امر آخر فهو الذات الموجود وان لم يستقل بالكاينية اي يكون
كاينيته تبعا لكاينية امر آخر فهو الحال كالصفات **قال** وقال الحكما كل ما
يصح ان يعلم ان كان له تحقق ما فهو الموجود وان لم يكن له ذلك فهو المعدوم وقسموا الموجود
الى ذهني وخارجي والخارجي الى ما لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب والى ما يقبله وهو
الممكن والممكن الى ما يكون في موضوع اي محل يقوم ما حل فيه وهو العرض والى ما لا يكون
كذلك وهو الجوهر **اقول** قال الحكما في قسمة المعلومات كل ما صح ان يعلم بوجه ان
كان له تحقق بوجه ما فهو الموجود وان لم يكن له تحقق بوجه ما فهو المعدوم وانما جعلوا

مورد القسمة ما صح ان تعلم بوجه لا المعلوم لان اكثر الاشيا ليس بمعلوم وان صح ان
يعلم فلو قال المعلوم يلزم خروجه عن القسمة ثم قسموا الموجود الى الذهني والخارجي
بانه قالوا الموجود ان تحقق في الذهن فهو الذهني وان تحقق خارج الذهن فهو الخارجي
ثم قسموا الموجود الخارجي الى ما لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب والى ما يقبل العدم
لذاته وهو الممكن وقسموا الممكن الى ما يكون في موضوع اي محل يقوم ما حل فيه وهو العرض
والى ما لا يكون في موضوع وهو الجوهر وانما قلنا في تفسير الموضوع يقوم ما حل فيه ليخرج
الهيولى عنه فان الهيولى محل للصورة وليست مقومة لها **قال** والمتكلمون قسموه
الى ما لا اول لوجوده وهو القديم والى ما له اول وهو المحدث والمحدث الى متحيز وهو الجوهر
او حال فيه وهو العرض والى ما ليس بهما ثم استحالوه لانه لو كان لشاركه البارى فيه فخالفه
في غيره فلزم التركيب ومنع بان الاشتراك في العوارض لا سيما في السلب لا يستلزم التركيب
اقول والمتكلمون قسموا الموجود الخارجي الى ما لا اول لوجوده اي لا يكون مسبوقا
بالعدم وهو القديم والى ما لوجوده اول اي يكون مسبوقا بالعدم وهو المحدث وقسموا المحدث
الى متحيز اي ما له حيز وهو الفراغ المتوهم المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله لكان خاليا
كداخل الكوز للماء وهو الجسم والى حال في المتحيز وهو العرض والى ما يقابل المتحيز والحال
فيه اي لا يكون متحيزا ولا حالا فيه ثم المتكلمون استحالوا وجود ما لا يكون متحيزا ولا حالا
فيه لانه لو كان موجودا لشاركه البارى في ذلك فخالفه في غيره وما به المشاركة غير ما به المخالفة
فلزم البارى هو التركيب منهما وهو محال ومنع بان ما ذكرتم من العوارض السلبية والاشتراك
في العوارض لا سيما في العوارض السلبية لا يوجب التركيب اما في العوارض مطلقا فلان
البسائط كلها مشتركة في الوجود والحدوث وغيرهما من العوارض مع عدم التركيب واما
في السلبية فلان كل بسيطين فرضا مشتركان في سلب ما عداهما عنهما **قال**
الفصل الثاني في الوجود والعدم وفيه مباحث الاول في تصور الوجود
وهو بديهي لوجوه الاول ان الوجود المطلق جزء من هذا الوجود المتصور بديهة
اقول تصور الوجود بديهي لوجوه الاول هو ان الوجود المطلق جزء من الوجود
المتصور بديهة وهو الوجود المضاف اعني وجودي وتصور جزء المتصور بديهة بديهي والوجود
بديهي وفيه نظر لانه ان اراد بقوله وجودي بديهي ان علمه بكنه ماهية وجوده بديهي
فممنوع وان اراد به ان العلم بحصول الوجود له بديهي فمسلم لكن لا يلزم من كون العلم بحصول
شيء بديهيا كون ذلك الشيء كذلك **قال** الثاني التصديق البديهي بان النفي والاثبات
لا يجتمعان ولا يرتفعان مسبوق بتصور الوجود والعدم ومغايرتهما التي هي الاثنينية
المتوقف تصورها على تصور الوحدة والسابق على البديهي اولى بان يكون بديهيا فتصورات

مطلقا

هذه الامور بديهية قيل هذا التصديق لو كان بديهيا لم يحتج الى دليل والا لم يفد
قلنا بداهة التصديق مطلقا متوقفة على بداهة العلم بالجزء لا على حصول العلم ببداهته
ولقائل ان يقول التصديق موقوف على تصور الجزء باعتبار ما لا على تصور حقيقته فلا يلزم
من تصوره بداهته **اقول** هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على كون الوجود
بديهيا وتقريره هو ان التصديق البديهي بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان
على معنى ان الشيء لا يكون موصوفا بالوجود والعدم معا ولا يكون عاريا عن صفة الوجود والعدم
معا مسبوق بتصور الوجود وتصور العدم وتصور مغايرة الوجود والعدم التي هي
الاثنينية التي يتوقف تصورها على تصور الوحدة لكون هذه التصورات الاربع
جزءا من هذا التصديق والسابق على البديهي اولى بان يكون بديهيا فتصورات هذه
الامور بديهية فتصور الوجود بديهي وهو المطلوب واعترض عليه وقيل هذا
التصديق ان كان بديهيا مطلقا لم يحتج الى دليل على بداهته لكنهم بينوا بداهته
وان لم يكن بديهيا لم يفد المطلوب لان السابق على التصديق الغير البديهي لا يجب
ان يكون بديهيا فلا يلزم ان يكون الوجود بديهيا قلنا نختار ان هذا التصديق
بديهي مطلقا وبداهته موقوفة على بداهة العلم باجزائه فيلزم المطلوب لا على حصول
العلم ببداهته حتى لا يحتاج الى دليل على بيان بداهته اذ يجوز ان يكون الشيء بديهيا
وبداهته غير بديهية بل يحتاج الى دليل ولقائل ان يقول على اصل الدليل ان
هذه التصورات جزء من هذا التصديق لكن التصديق موقوف على تصور الجزء
باعتبار ما لا على تصور حقيقته واذا كان كذلك كان هذا التصديق مسبوقا بتصور
الوجود باعتبار ما ولا يلزم من تصور الوجود باعتبار ما بداهته اذ كل كسبي يجوز ان
يكون متصورا بوجه ما **قال** الثالث الوجود بسيط لامتناع تركبه عن الموصوف
ونقيضه فلا حد ولا رسم اذ لا شيء اعرف منه وان كان فالرسم لا يعرف كنه الحقيقة
اقول هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على كون الوجود بديهيا وهو ان
الوجود بسيط لانه يمتنع تركبه من الموصوف به اي الموجود والا يلزم ان يكون الشيء جزءا
من نفسه وهو محال ويمتنع تركبه من الموصوف بنقيض الوجود اي من المعدوم والا
يلزم ان يكون نقيض الشيء جزءا منه وهو محال واذا امتنع تركبه من الموجود والمعدوم
امتنع تركبه مطلقا لان كل شيء اما موصوف بالوجود او بنقيضه واذا امتنع تركبه
يكون بسيطا واذا كان بسيطا لا حد له اذ المحدود هو المركب دون البسيط كما عرفت
ولا رسم للوجود ايضا لان الرسم معرف والمعرف للشيء يجب ان يكون اعرف منه لما عرفت
لكن لا شيء اعرف من الوجود وان كان بالاستقراء لا شيء اعرف من الوجود فلا رسم له لان

وعندنا ان الوجود وان لم يكن ... كانه من الموجودات اشتراكا معنويا لكنه مشترك فيه بين اشتراكا لفظيا ... قول الوجود على جميع الموجودات بالاشتراك اللفظي لا الاشتراك في مجرد الاسم

في منازل كل موجود على الآخر بوجود خاص

الوسم لا يعرف كنه الحقيقة لما عرفت واذا امتنع تحديد الوجود ورسمه يكون تعريفه محالا فيكون بديهيا وفيه نظر اذ لا يلزم من امتناع تعريف الشيء بداهته **قال** الثاني في كونه مشتركا مفهوم الوجود وصف مشترك عند الجمهور وخالفهم الشيخ لنا انا نجزم بوجود الشيء ونتردد في كونه واجبا وجوهرا وعرضا ونقسم الموجود اليها ومورد القسمة مشترك ولنستدل بان مفهوم السلب واحد فلو لم يتحد مقابله بطل الحصر العقلي ومنع بان كل ايجاب له سلب يقابله **اقول** مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات عند الجمهور وخالفهم الشيخ ابو الحسن الاشعري وقال لفظ الوجود مشترك بين الموجودات دون مفهومه لنا انا نجزم بوجود الشيء ونتردد في كونه واجبا وجوهرا او عرضا فلو لم يكن مفهوم الوجود وصفا مشتركا لكان وجود كل شيء اما عين ماهيته او زائدا عليها مخالفا لوجود غيرها وعلى كل تقدير يلزم من التردد في كون الشيء واجبا وجوهرا وعرضا عدم الجزم بوجوده اما على التقدير الاول فواضح واما على التقدير الثاني فلوجوب عدم الجزم في كل خاص عند التردد في مخصصه وايضا نقسم الموجود الى الواجب والجوهر والعرض بقولنا الموجود اما واجب واما ممكن والممكن اما جوهر واما عرض ومورد القسمة مشترك بين اقسامه والدليل الاول ضعيف لانا لا نسلم الجزم بوجود الشيء عند التردد في ماهيته بل ربما نجزم باطلاق لفظ الوجود عليه ح وكذا الثاني لجواز ان يكون مورد القسمة مشتركا بين اقسامه بالاشتراك اللفظي كما يقال العين اما باصرة واما فوارة ولقائل ان يقول مورد القسمة لو كان مشتركا لفظيا لكانت القسمة لفظية لا عقلية وههنا عقلية ولنستدل بعضهم على ان مفهوم الوجود وصف مشترك بين الموجودات بان مفهوم السلب واحد وهو عدم التحقق فلو لم يتحد مفهوم مقابله وهو الوجود بل تعدد بان يكون مقابل العدم وجودات مختلفة بطل الحصر العقلي وهو ان الشيء اما ان يكون معدوما او موجودا لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بهذا الوجود بل بغيره لكن الحصر العقلي غير باطل فيلزم اتحاد مفهوم الوجود فيلزم اشتراكه ضرورة ومنع هذا الاستدلال بان كل ايجاب له سلب يقابله اي ليس مفهوم السلب امرا واحدا بل هو متعدد بتعدد الايجاب واذا كان كذلك لا يبطل الحصر العقلي اذ معنى قولنا الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما هو ان الشيء اما موجود بوجود الخاص به او مسلوب عنه ذلك الوجود والعقل حاكم بصحة هذا الحصر **قال** الثالث في كونه زائدا خلافا للشيخ مطلقا والحكماء في الواجب اما في الممكنات فلانا نتصورها ونشك في وجودها الخارجي والذهني حتى يقوم عليها البرهان ولان الحقائق الممكنة تقبل الوجود والعدم ووجوداتها ليست كذلك وايضا فالماهيات مخالفة والوجود مشترك فلا يكون نفسها ولا جزءا منها والا لكانت لها فصول يشاركها في مفهوم الوجود

اشارة الى ... ادلة ... المذكورة اي لا يكون الوجود نفس ماهية الممكنات

ويكون لها فصول اخرى ويتسلسل واحتج الشيخ بانه لو زاد لقام بالمعدوم قلنا بل بالماهية من حيث هي هي **اقول** الوجود زائد على الماهيات سواء كانت واجبة او ممكنات خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري مطلقا فانه ذهب الى ان وجود كل شيء سواء كان واجبا او ممكنا عين ذلك الشيء وخلافا للحكماء في الواجب فانهم ذهبوا الى ان الوجود في الواجب عين ماهيته وفي الممكنات زائد عليها لنا ان نقول الوجود زائد على جميع الماهيات اما في الممكنات فلان الوجود ليس نفس ماهيتها لوجوه الاول انا نتصور الماهيات الممكنة كالمثلث ونشك في وجودها الذهني والخارجي حتى يقوم عليها البرهان والمعلوم غير المشكوك فالوجود ليس نفس الماهية فان قلت ان اردتم بالشك في وجوده انا لا نتصور وجوده الذهني والخارجي فممنوع وان اردتم به انا لا نعلم حصول احد الوجودين له فمسلم ولكن لا يلزم من هذا الا مغايرة الماهية للتصديق بحصول الوجود لها قلت لا شك في تصور الماهية مع الغفلة عن تصور وجودها الذهني والخارجي اذ حصول الشيء في العقل غير تصور حصوله وفيه نظر فانا لو سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان كل ماهية ممكنة هي بهذه الحيثية حتى يلزم مطلوبكم وهو القضية الكلية الثاني من الوجوه الدالة على ان الوجود ليس نفس الماهيات الممكنة هو ان الحقائق الممكنة تقبل الوجود والعدم ووجوداتها ليست كذلك اي لا تقبل الوجود والا يلزم ان يكون الشيء قابلا لنفسه ولا العدم والا كان الشيء قابلا لنقيضه وهو محال فوجوداتها ليست نفس ماهياتها وفيه نظر لانا لا نسلم ان قبول الوجود للوجود قبول الشيء لنفسه لجواز ان يكون القابل غير المقبول بناء على ان الوجود لا يكون مشتركا بالاشتراك المعنوي وايضا لا نسلم استحالة قبول الشيء نقيضه فان قلت لان القابل يجب ان يجتمع مع المقبول والشيء لا يجتمع مع نقيضه قلت لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن المقبول امرا عدميا وهو ممنوع الثالث من الوجوه الدالة على ان الوجود ليس نفس الماهيات الممكنة هو ان الماهيات الممكنة مخالفة بالحقيقة وغير مشتركة ومفهوم الوجود مشترك والمشترك غير ما ليس بمشترك فالوجود غير الماهية وفيه نظر لانه مبني على ان مفهوم الوجود مشترك معنى وقد عرفت ما فيه واذا ثبت هذه الوجوه فلا يكون الوجود نفس الماهيات ولا جزءا منها والا لكان اعم الاجزاء الداخلة فيها فكان جنسا لها فكانت لها فصول تشارك تلك الماهيات في مفهوم الوجود ولا امتناع ان يكون فصول الماهيات الموجودة امورا معدومة واذا كانت فصولها امورا موجودة فيكون لهذه الفصول فصول اخرى موجودة لتميزها عن الماهيات ويتسلسل وفيه نظر لان بعض قولنا الوجود ليس جزءا لجميع الماهيات هو قولنا الوجود جزء لبعض الماهيات

ملازم

اي يلزم تركب الماهية من الوجود وغيره

وح لا يلزم شيء مما ذكرتم سلمنا . لكن لم لا يجوز ان يكون الوجود عرضا عاما للفصول
فلا يحتاج في امتيازها عن الماهيات الى فصول ولعل لك ان تقول هذا الجواز مناف
للغرض المذكور واحتج الشيخ ابو الحسن الاشعري على ان وجود كل شيء عين ماهيته
بانه لو زاد الوجود على الماهيات لكانت الماهية في نفسها معدومة ولو كانت في نفسها
معدومة لقيام الوجود بالمعدوم لقيامه بالماهية المعدومة ح قلنا الوجود ليس
قايما بالماهية المعدومة حتى يلزم ما ذكرتم بل بالماهية من حيث هي هي والماهية من
حيث هي ليست بمعدومة **قال** واما في الواجب فلوجوه آ انه لو تجرد لتجرد
لغيره والا لتنافت لوازمه فيكون ممكنا **قيل** تجرده لعدم الموجب لعروضه فلا يحتاج
الى عدمه **قيل** الوجود مشكك قلنا ان سلم فلا يمنع المساواة في تمام الحقيقة والا
يلزم تركب الوجود او المباينة الكلية بين الوجودين وقد بان فسادهما وايضا فالواقع
على اشيا بالتشكيك لا بد وان يكون من عوارضها فالمعروضات ان تماثلت او تجانست
لزم المحالان المذكوران وان تباينت كان كل واحد منها مخالفا للاخر بالذات ومشاركا
في مفهوم هذا العارض وهو عين المدعى **اقول** واما ان الوجود في الواجب
زايد على ماهيته فلوجوه آ ان وجوده تعالى لو تجرد عن الماهية لتجرد لعلة غير ذاته اذ
لو لم يتجرد لعلة غير ذاته لتجرد لاجل ذاته فكان الوجود مقتضيا في الواجب للتجرد وفي غيره
لا يقتضيه فيلزم التنافي بين لوازم الوجود الذي هو طبيعة واحدة مشتركة وانه محال
واذا كان تجرد وجود الواجب لعلة غير ذاته يكون ممكنا وهو محال **وقيل** عليه لم لا يجوز
ان تجرد وجود الواجب لاجل عدم الموجب لعروضه اذ التجرد لكونه عدم العروض امر
عدمي والامور العدمية يكفي فيها عدم العلة ولا يحتاج الى علة وجودية **قلنا** في جوابه
فالتجرد ح يحتاج الى عدم الموجب وعدم الموجب مغاير لذاته تعالى فالواجب في تجرده
يحتاج الى عدم الموجب المغاير له فيكون ممكنا **ثم قيل** سلمنا ان التجرد يحتاج الى علة
ولكن لم لا يجوز ان يكون علته وجود الواجب قوله يلزم التنافي بين لوازم الوجود الذي
هو طبيعة واحدة وذلك محال **قلنا** لا نسلم ان الوجود طبيعة واحدة بل هو مقول على
وجود الواجب ووجود الممكن بالتشكيك واذا كان مقولا بالتشكيك يكون وجود
الواجب مخالفا لوجود الممكن فلا يلزم ما ذكرتم **قلنا** لا نسلم ان الوجود مقول بالتشكيك
وان سلم فكون الوجود مقولا بالتشكيك لا يمنع المساواة في تمام الحقيقة بين وجود الواجب
ووجود الممكن اذ لو منع المساواة فيكون بين الوجودين مخالفة في تمام الحقيقة وح فلا يخ
من ان يكون بين الوجودين امر مشترك او لا يكون فان كان لزم التركيب من ما به الاختلاف
وما به الاشتراك وان لم يكن لزم المباينة الكلية بين الوجودين وقد بان فسادهما لانا بينا

ان الوجود بسيط ومشترك بين وجود الواجب ووجود الممكن معنى واذا كان الوجود
مساويا بينهما في تمام الحقيقة امتنع تنافي لوازمهما ولقائل ان يقول سلمنا ان التشكيك
لا يمنع المساواة في تمام الحقيقة لكن لا يقتضيها ايضا وكلامكم انما يتم ان لو اقتضاها
وايضا لو سلم ان الوجود مقول بالتشكيك على الوجودين لكن لا نم ان الواقع على اشيا
بالتشكيك لا بد وان يكون من عوارضها اذ لو لم يكن من عوارضها فاما ان يكون نفس
ماهياتها او جزءا من ماهياتها واياما كان يلزم الاختلاف في نفس الماهية او جزءها
وانه باطل واذا كان من عوارضها فيكون الوجود من عوارض وجود الواجب ووجود
الممكن وح فالمعروضات ان تماثلت او تجانست لزم المحالان المذكوران وهو
اما تنافي اللوازم على تقدير تماثل الوجودين او كون الواجب مركبا على تقدير تجانس
الوجودين اذ التماثل عبارة عن الاتحاد في النوع والتجانس عبارة عن الاتحاد في
الجنس كما سياتي وان تباينت المعروضات كان كل واحد من الوجودين مخالفا للوجود
الاخر بالذات ومشاركا له في مفهوم هذا العارض اعني مطلق الوجود وهو عين المدعى
لانا لا نعني بكون وجود الواجب تعالى زايدا على ماهيته الا ان في الواجب شيئا عرض
له الوجود وقد ثبت هذا فثبت المدعى وفيه نظر لانه ما لزم من هذا الدليل الا
ان للواجب وجودا خاصا عرض له مطلق الوجود فان ارادوا بكون وجوده زايدا
على ماهيته هذا المعنى فلا مخالفة بين الحكما وبينهم في هذه المسئلة وان ارادوا
به ان له ماهية مفهومها غير مفهوم الوجود عرض له مفهوم الوجود فهذا ما لزم من هذا
الدليل فاعرف هذا فانه دقيق **قال** ب مبدا الممكنات لو كان هو
الوجود لشاركه كل وجود والا لكان السلب جزءا منه **اقول** هذا هو الوجه
الثاني من الوجوه الدالة على ان وجود الواجب زايد على ماهيته وتقريره ان يقال ان
مبدا الممكنات اعني الواجب تعالى لو كان الوجود وحده من غير اقتران بماهية فالمبدا
اما نفس الوجود او هو مع قيد التجرد الذي هو قيد سلبي فلو كان نفس الوجود لشاركه
تعالى في المبداية كل وجود لان كل وجود مساو لوجود الواجب في تمام الماهية لما
بينا ان مفهوم الوجود وصف مشترك بين وجود الواجب ووجودات الممكنات وهو
محال ولو كان الوجود مع التجرد يلزم ان يكون السلب جزءا من مبدا الممكنات فيكون
مبدا الممكنات معدوما لان المركب من الموجود والمعدوم معدوم وانه باطل وهذا
الوجه ضعيف لانا لا نسلم ان وجود الواجب مساو لساير الوجودات في تمام الماهية
بل وجود الواجب مباين لوجودات الممكنات في الماهية اعني وجوده الخاص ولنا
قوله لان الوجود مفهوم مشترك ممنوع وان سلم فلا يلزم منه الا مطلق الوجود
ان م

الذي هو لازم لوجود الواجب ووجود الممكنات امر واحد ولا يلزم من اشتراك
في اللوازم المساواة بين ماهيات الملزومات التي هي وجود الواجب ووجودات
الممكنات قال قيل المجرد شرط التأثير قلنا فيكون كل وجود سببا لكل
اثر تخلف عنه لفقد شرطه الممكن حصوله اقول قيل على هذا الوجه
انه لا يجوز ان يكون المبدأ نفس الوجود فوقه لو كان كذلك لكان ذكره تعالى في المبدائية
لكل موجود قلنا لا نسلم لم لا يجوز ان يكون شرط تأثير الوجود في الغير تجرده عن
الماهية وسائر الوجودات لما كانت متعينة لم تكن مؤثرة لفقدان شرط التأثير وهو
التجرد قلنا فح كل وجود يكون سببا للتأثير في الغير الا ان الاثر تخلف عنه
لاجل فقدان شرط يمكن حصوله معه وهو التجرد اذ مفهوم الوجود لا ينافي التجرد ح وهذا
الجواب ضعيف لانا لا نسلم ان التجرد يمكن حصوله مع كل وجود لانا بينا ان وجود الواجب
مباين لوجودات الممكنات قال ح ان وجوده معلوم وذاته غير معلومة
فوجوده غير ذاته اقول هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان وجود
الواجب زائد على ماهيته وتقريره ان تعالى موجود ح معلوم بديهة او استدلالا
وذاته غير معلومة فوجوده غير ذاته وفيه نظر لانا لا نسلم ان وجوده الخاص الذي هو
عين حقيقته معلوم بل المعلوم الوجود العام الذي هو لازم لهذا الوجود ولسائر
الموجودات ولا يلزم من العلم باللازم العلم بالملزوم قال احتج الحكماء بان وجوده
لو زاد لاحتاج الى معروضه فاحتاج الى سبب مقارن متقدم ذاته بالوجود على وجوده ويلزم
التسلسل او مباين فيكون ممكنا والجواب بان العلة المقارنة لا يجب تقدمها بالوجود
فان ماهية الممكنات علة قابلة لوجوداتها واجزاء الماهية علة لقوامها مع ان تقدمها ليس
بالوجود اقول احتج الحكماء على ان وجوده تعالى عين ماهيته بان وجوده لو زاد
على ماهيته لكان عارضا لماهيته فاحتاج الى معروضه الذي هو الماهية ضرورة فيكون
ممكنا لان كل محتاج ممكن ولو كان ممكنا لاحتاج الى سبب وذلك السبب ان كان سببا مقارنا
وهو ذاته يلزم ان يكون ذاته متقدما على وجوده بالوجود لوجوب تقدم العلة الموجدة على
المعلول بالوجود فيكون لذاته وجود قبل وجوده وننقل الكلام الى ذلك الوجود ويلزم
التسلسل وان كان سببا مباينا اعني غير ذاته يلزم ان يكون ذاته محتاجا في وجوده
الى الغير فيكون ذاته ممكنا وهو باطل والجواب عن احتجاج الحكماء بان سبب وجوده
هو العلة المقارنة اعني ذاته تعالى ولا يجب تقدم ذاته على وجوده بالوجود فان ماهية الممكنات
علة قابلة لوجوداتها مع انها غير متقدمة على وجوداتها بالوجود واجزاء الماهية علة لقوامها
مع ان تقدم اجزاء الماهية على الماهية ليس بالوجود فان وجود الجزء والكل واحد على مذهب

الحكماء وفيه نظر اذ الفرق واضح بين العلة الموجدة والعلة القابلة فان الاولى
مفيدة للوجود والمفيد للغير الوجود لا بد وان يكون له الوجود بديهة والثانية مستفيدة
للوجود والمستفيد للشيء لا بد وان لا يكون له ذلك الشيء والا يلزم تحصيل الحاصل
فان قلت لا نسلم ان المفيد للوجود لشيء لا بد وان يكون له وجود قبل ذلك الشيء
وانما يلزم ذلك لو افاد الوجود لغيره واما لو افاد لنفسه فلا والا لزم كون
الشيء موجودا مرتين قلت المحتاج الى العلة الموجدة على تقدير العروض هو وجوده
تعالى والمفروض ان العلة الموجدة للوجود هي الماهية فتكون الماهية ح مفيدة للوجود
للغير فيجب ان يكون له وجود قبل وجوده ويلزم التسلسل المذكور وفيه نظر
فان وجوده وان كان غير ماهيته لكنه ليس وجود الغير ما منه فلا يلزم ذلك ولا
نسلم ان اجزاء الماهية ليست متقدمة عليها بالوجود كيف وقد صرحوا بان من علامات
اجزاء الماهية تقدمها على الماهية بالوجودين الذهني والخارجي قال فرع
اتصاف الشيء بالوجود ليس لاجل صفة قائمة به فان قيام الصفة به فرع على كونه
موجودا فلو تعلل كونه موجودا به لزم الدور اقول هذا الفرع يمكن ان
يكون جوابا لسؤال مقدر وتقرير السؤال ان يقال لم لا يجوز ان يكون وجود
الواجب زائدا على ذاته وسببه صفة قائمة بذات واجب الوجود فلا يلزم تقدم
ذات واجب الوجود على وجوده بالوجود ولا احتياج ذاته في وجوده الى سبب منفصل
وتقرير الجواب هو ان يقال اتصاف الشيء بالوجود لا يمكن ان يكون لاجل صفة قائمة
بذلك الشيء فان قيام الصفة بذلك الشيء فرع على كون ذلك الشيء موجودا فيكون وجود
ذلك الشيء سابقا على تلك الصفة فلو تعلل كون ذلك الشيء موجودا بتلك الصفة
يلزم تقدم تلك الصفة على وجود ذلك الشيء ولزم الدور وهذا متفرع على كون وجود
الواجب زائدا على ماهيته اما اذا كان نفس وجوده فلا احتياج الى هذا والحق
ان هذا اما تتميم لاحتجاج الحكماء او مذهب لهذا البحث ففي تسميته بالفرع تعسف
قال ح ان المعدوم ليس بثابت لان المعدوم ان كان مساويا للمنفي او
اخص منه وكل منفي ليس بثابت فالمعدوم ليس بثابت وان كان اعم منه لم يكن نفيا
صرفا وهو المانع فرق بين العام والخاص فكان ثابتا وهو محمول على المنفي فالمنفي
ثابت هذا خلف اقول لما فرغ من مباحث الوجود شرع في مباحث العدم
فقول المعدوم ليس بثابت في الخارج حالة العدم وهذا معنى قولهم المعدوم ليس
بشيء لان المعدوم ان كان مساويا للمنفي او اخص منه يصدق المعدوم منفي وكل منفي ليس
بثابت ينتج فالمعدوم ليس بثابت وهو المدعى وان كان المعدوم اعم من المنفي فالمعدوم

لم يكن نفيا صرفا ولما بقي فرق بين العام والخاص اعني بين المعدوم والمنفي
وهو باطل واذا لم يكن المعدوم نفيا صرفا فكان ثابتا والمعدوم مقول على المنفي
اذ التقدير هو ان المعدوم اعم من المنفي فيصدق المنفي معدوم والمعدوم ثابت
ينتج فالمنفي ثابت هذا خلف واذا بطل كون المعدوم اعم من المنفي تحقق احد القسمين
الاولين ويلزم المطلوب كما عرفت وفيه نظر لانه ان اراد بالمعدوم المعدوم الممكن
فالحصر ممنوع اذ بينه وبين المنفي مباينة وان عني بالمعدوم المعدوم المطلق فلم لا يجوز
ان يكون اعم من المنفي ويكون نفيا صرفا قوله لو كان نفيا صرفا لم يبق فرق بين العام
والخاص قلنا لا نسلم بل يمتاز الخاص عنه بانه ممتنع وجوده في الخارج دون العام لجواز
حصوله في المعدوم الممكن سلمنا ان للمعدوم ح ثبوتا بوجه ما اي يكون له ثبوت اذا وجد
في ضمن المعدوم الممكن فالصادق ح قولنا بعض المعدوم ثابت وهو لا يصلح ان يكون
كبرى في الشكل الاول قال احتجت المعتزلة بان المعدوم متميز لكونه معلوما
ومقدورا ومرادا بعضه دون بعض وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت وبان الامتناع نفي
لانه صفة الممتنع المنفي فالامكان ثابت فالمعدوم الموصوف ثابت والجواب ان
الاول منقوض بالممتنعات والخيالات والمركبات ونفس الوجود وعن الثاني بان
الامكان والامتناع من الامور العقلية على ما سنبينه اقول احتج المعتزلة على
ان المعدوم حال العدم ثابت بحجتين آ ان المعدوم لكونه معلوما بعضه كطلوع الشمس
غدا الآن دون بعض ككثير من المعدومات التي لا تخطر ببالنا ولكونه مقدورا بعضه
كالحركة التي اقدر عليها دون بعض كالطيران الى السماء ولكونه مرادا بعضه كاللذة الحسية
دون بعض كعدم الولد الرقيب متميز اذ لو لم يكن متميزا استحال الحكم على بعضه بهذه الاحكام
وعلى البعض بمقابلها وكل متميز ثابت لان كل متميز يثبت له التميز وثبوت الشي لشي
فرع ثبوته في الخارج فكل معدوم ثابت وهو المطلوب ب ان الامتناع نفي محض لانه
صفة الممتنع الذي هو منفي وصفة المنفي نفي محض والا لزم قيام الوجودي بالمنفي وهو باطل
واذا كان الامتناع نفيا محضا فالامكان امر ثابت لكونه نقيضا للامتناع ووجب
كون احد النقيضين ثبوتيا واذا كان الامكان امرا ثابتا فالمعدوم الموصوف به اعني
المعدوم الممكن ثابت ضرورة وهو المطلوب والجواب عن احتجاج المعتزلة بان الاحتجاج
الاول منقوض بالممتنعات والخيالات والمركبات ونفس الوجود وتوجيه النقض
ان يقال لو صح ما ذكرتم يلزم ان يكون الممتنعات متحققة في الخارج لانا نتصورها ونعقل امتياز
بعضها عن بعض اذ نعقل الامتياز بين شريك الاله تع واجتماع الضدين كما في المعدومات
الممكنة مع ان الممتنعات غير متحققة في العدم ضرورة وكذا يلزم ان يكون المتخيلات كالانسان

ذي راسين وانسان عديم الراس ثابتة في العدم بمثل هذا البيان مع انها غير ثابتة
اتفاقا وكذا يلزم ان يكون المركبات ثابتة في العدم بمثل ما ذكر لكن ثبوتها فيه محال اذ
المركب عبارة عن مجموع الاجزاء متلاقية متماسة مع هيئة مخصوصة وذلك لا يتقرر
في العدم ضرورة وكذا يلزم ان يكون وجودات هذه الماهيات قبل دخولها في الخارج
متحققة في الخارج بمثل ما ذكر مع ان تلك الوجودات غير متحققة في العدم لمنافاتها الوجود
العدم والحاصل ان التميز الذهني لا يستدعي الثبوت الخارجي للنقوض الاربعة
والجواب عن الاحتجاج الثاني بان الامكان والامتناع من الامور العقلية التي لا تحقق
لها في الخارج على ما سنبين واذا كان كذلك فلا يلزم من ثبوت الامكان الثابت في
العقل للمعدوم الممكن ثبوته في الخارج ضرورة قال ه في الحال اتفق الجمهور
على نفيه وقال به القاضي ابو بكر منا وابو هاشم من المعتزلة وامام الحرمين اولا و
احتجوا على ذلك بان الوجود وصف مشترك ليس بموجود والا لساوى غيره في الوجود
مع زيد وجود ويلزم التسلسل ولا معدوم لانه لا يتصف بما ينافيه وبان السواد
يشارك البياض في اللونية ويخالفه في السوادية فان وجدا كان احدهما قائما بالآخر
والا استغنى كل منهما عن الآخر فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة واذا كان كذلك لزم قيام
العرض بالعرض وهو محال كما سنذكره وان عدما او احدهما لزم تركب الموجود عن المعدوم
وهو ظاهر كالامتناع اقول اتفق الجمهور على نفي الحال وقد عرفت تفسيره وقال
بالحال القاضي ابو بكر من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة وامام الحرمين في اول
امره واحتجوا على ذلك بحجتين آ ان الوجود وصف مشترك بين الموجودات وهو ليس
بموجود اذ لو كان موجودا لساوى غيره من الماهيات في الوجود ويزيد وجود الوجود
على ماهيته لان ماهيته مخالفة لسائر الماهيات وما به المساواة زائد على ما به المخالفة
فللوجود وجود آخر زائد عليه والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل وانه
محال فثبت ان الوجود ليس بموجود ولا بمعدوم ايضا لانه لا يتصف الوجود بما ينافيه
وهو العدم واذا لم يكن الوجود موجودا ولا معدوما فيكون الوجود صفة غير موجودة ولا
معدومة قائمة بموجود وهو الحال فثبت القول به و ب ان السواد يشارك البياض
في اللونية لكون اللون جنسا لهما ويخالفه في السوادية اي في خصوصية السوادية وما به
المشاركة غير ما به المخالفة فان وجد كل واحد مما به المشاركة وما به المخالفة كان احدهما
قائما بالآخر والا استغنى كل منهما عن الآخر فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة لوجوب افتقار
اجزاء المركب بعضها الى بعض واذا كان احدهما قائما بالآخر لزم قيام العرض بالعرض
لكونهما عرضين اذ لو كان احدهما او كلاهما جوهرا لزم تركب السواد الذي هو عرض

من الجوهر وانه محال كما سنذكره وان عدم كل مما به المشاركة وما به المخالفة او عدم
احدهما لزم تركب السواد الموجود عن المعدوم وهو ظاهر الامتناع واذا كان كل
منهما لا يكون معدوما ولا معدوما ثبت القول بالحال وهو المدعى وفيه نظر لانه
لا يلزم من عدم قيام احدهما بالآخر الاستغناء فان الحيوان والناطق ليس احدهما
قائما بالآخر مع ان لا احدهما استغناء الى الآخر **قال** والجواب عن الاول ان الوجود
موجود ووجوده ذاته ويمتاز عن ساير الموجودات بقيد سلبي فلا تسلسل وعن
الثاني بان اللونية والسوادية موجودتان قائمتان بالجسم الا ان قيام احدهما
موقوف على قيام الاخرى او احدهما قائمة بالجسم والاخرى بها والامتناع ممنوع او التركيب
في العقل لا في الخارج وفيه نظر **اقول** الجواب عن الاحتجاج الاول ان الوجود
موجود فقوله لو كان موجودا لساوى غيره في الوجود فيزيد وجوده ويلزم التسلسل
قلنا لا نسلم ذلك بل وجوده عين ذاته ويمتاز عن ساير الموجودات بقيد سلبي
وهو ان وجوده غير عارض للماهية بخلاف ساير الموجودات فلا يتسلسل وانت تعلم
ان هذا لا يصح على مذهب الاشعري فان وجود الماهيات عنده غير عارض لها ولا على
مذهب الحكماء فان وجوده تعالى عندهم عين ذاته فهذا القيد السلبي لا يصلح للتمييز على
المذهبين والجواب عن الاحتجاج الثاني بان اللونية والسوادية موجودتان
قائمتان بالجسم الاسود الا ان قيام احدهما بالجسم موقوف على قيام الاخرى فلا يلزم
قيام العرض بالعرض ولا الاستغناء او نقول احدهما قائمة بالجسم والاخرى قائمة بتلك
القائمة بالجسم قوله يلزم قيام العرض بالعرض وهو ممتنع قلنا امتناع قيام العرض بالعرض ممنوع
او نقول التركيب بين اللونية والسوادية في العقل لا في الخارج اذ وجود اللون في
الخارج بعينه وجود السوادية اذ ليس في الخارج شيء هو اللونية مغاير لشيء هو السوادية
واذا كان كذلك فلو عدما او احدهما في الخارج لا يلزم تركب الموجود عن المعدوم وهو
ظاهر وفيه نظر وهو ان التركيب العقلي يستلزم التركيب الخارجي والا لكان حكم العقل
بالتركيب فيما لا تركيب فيه جهلا واذا كان تركيبا في الخارج يلزم ما ذكرنا وفي هذا النظر
نظر يعرف بالتامل **قال الفصل الثالث** في الماهية وفيه مباحث
آ ان لكل شيء حقيقة هو بها هو وهي مغايرة لما عداها فالانسانية من حيث هي لا واحدة
ولا كثيرة وان لم تخل عن احدهما وتسمى المطلقة والماهية بلا شرط فان اخذت مع
المشخصات واللواحق تسمى مخلوطة والماهية بشرط شيء وهو موجود في الخارج
وكذا الاول لكونه جزءا منه وان اخذت بشرط العراء عنها سمي مجردا والماهية بشرط
لا وذلك انما يكون في العقل وان كان كونه فيه من اللواحق الا ان المراد تجرده

عن اللواحق الخارجية فالمجرد والمخلوط متباينان يباين اخصين من اعم وهو
المطلق وبه ظهر ضعف ما زعم افلاطون وهو ان لكل نوع شخصا مجردا خارجيا لانه
الجزء المشترك بين المخلوطات الخارجية **اقول** اعلم ان لكل شيء حقيقة هو بها هو
وتلك الحقيقة في نفسها مغايرة لكل ما عداها اي ما كان او مغايرا او نقيضا
لكنها الا في الانسانية ونقول الانسانية من حيث هي انسانية لا واحدة ولا
كثيرة على معنى ان كلا منهما او احدهما ليس نفس مفهومها ولا داخلا في مفهومها
وان لم تخل الانسانية عن صدق احدهما عليها في الخارج ولا في الذهن وكذا القول في
ساير المتقابلات اللاحقة بالانسانية كالوجود والعدم والكلية والجزئية وغيرها
فالماهية من حيث هي تسمى المطلقة وتسمى الماهية بلا شرط وان اخذت الماهية
مع المشخصات واللواحق العارضة لها تسمى مخلوطا اي بالمشخصات واللواحق
العارضة وتسمى ايضا الماهية بشرط شيء وهو اي المخلوط موجود في الخارج وهو
ظاهر وكذا الاول اي الماهية بلا شرط شيء موجودة لكونها جزءا من الماهية المخلوطة
الموجودة في الخارج لتركب المخلوط من الماهية مع المشخصات واللواحق لكن ما هو
جزء الموجود موجود فالماهية بلا شرط شيء موجودة وان اخذت الماهية بشرط
العراء عن المشخصات واللواحق تسمى مجردا اي عن المشخصات واللواحق وتسمى
ايضا بشرط لا اي بشرط ان لا يكون معه من المشخصات واللواحق والمجرد عن
المشخصات انما يكون في العقل دون الخارج اذ كل موجود في الخارج متشخص
وان كان كون ذلك المجرد في العقل من اللواحق لان كونه في العقل ايضا اعتبار
فلا يكون مجردا الا ان المراد بكونه مجردا تجريد العقل اياه عن اللواحق الخارجية
فعلم مما ذكرنا ان المجرد والمخلوط متباينان تباين اخصين تحت اعم وهو المطلق فان
المطلق اعم منهما وصادق عليهما اذ نقول الماهية اذا اخذت مع المشخصات
فهو المخلوط وان اخذت مع حذف المشخصات فهو المجرد فكان الماهية
المطلقة جنسا لهما وهما نوعان لها ممتاز كل منهما عن الآخر بفصل وهو الاخذ مع
المشخصات والاخذ مع حذفها ومما ذكرنا ان المجرد يباين المخلوط ظهر ضعف
ما زعم افلاطون وهو ان لكل نوع شخصا مجردا خارجيا باقيا ازلا وهو المسمى بالمثل
الافلاطونية معللا بان المجرد هو الجزء المشترك بين المخلوطات الخارجية وجزء الموجود
موجود وانما قلنا ذلك اذ يمتنع ان يكون المخلوط جزءا مشتركا بين المخلوطات ضرورة
وهو باق لا يفسد بفساد المخلوطات انما الفاسد هو الانسانية المحسوسة

وانما ظهر ضعف مذهب افلاطون لان احد المتساويين لا يكون جزءا من المساوي الآخر قال
الثاني في اقسامها الماهية اما ان تكون بسيطة او مركبة خارجية اي ملتئمة عن اجزاء
متميزة في الخارج كالانسان المركب من البدن والروح والمثلث المركب من الخطوط
او عقلية لا تتميز اجزاؤها في الخارج كالمفارقات ان جعلنا الجوهر جنسا
والسواد المركب من اللونية والسوادية والاجزاء اما ان تكون متداخلة كالاجناس
والفصول او متباينة متشابهة كوحدات العشرة او متخالفة عقلية كالهيولى
والصورة او خارجية محسوسة كاعضاء البدن وايضا فاما ان تكون وجودية
بأسرها حقيقية كما مر او اضافية كاجزاء الاقرب او ممتزجة منهما كالسرير
والملك واما ان يكون بعضها وجوديا وبعضها عدميا كاجزاء الاول اقول
البحث الثاني في اقسام الماهية فنقول الماهية اما ان تكون بسيطة وهي التي لا جزء
لها واما ان تكون مركبة وهي التي لها جزء والمركبة اما مركبة خارجية اي
ملتئمة عن اجزاء متميزة في الخارج بان يكون وجود بعضها متميزا عن وجود الآخر
وهي في الجواهر كالانسان المركب من الروح والبدن فان وجود الروح
متميز عن وجود البدن ولهذا يبقى بعد فناء البدن وفي الاعراض كالمثلث
المركب من الخطوط الثلاثة فان وجود كل خط متميز عن وجود الخط الآخر
وفي هذا المثال نظر او مركبة عقلية لا تتميز اجزاؤها في الخارج بل في العقل
وذلك في الجواهر كالمفارقات مثل العقول ان جعلنا الجوهر جنسا لما تحته
وذلك لانه لا بد لها من فصول يتميز بعضها عن بعض فالعقول مركبة من الجوهر
ومن فصول لكنها في العقل وفي الخارج بسيطة ليس لها اجزاء متميز
بعضها عن بعض وفي الاعراض كالسواد المركب من اللونية ومن خصوصية
السواد وهي قابضية البصر وهذا الامتياز في الذهن لان الذهن يحكم
بان اللونية فيه مغايرة لقابضية البصر من حيث هي واما في الخارج
فلا امتياز لان اللونية وقابضية البصر ان كانتا محسوستين كان الاحساس
بالسواد احساسا بمحسوسين وهو باطل بديهة وان كان احدهما محسوسا
فقط كان الاحساس بالسواد اما احساسا باللونية المطلقة او بقابضية
البصر وذلك باطل ايضا وان لم يكن شيء منهما محسوسا فان لم يحصل عند
الاجتماع محسوس لم يكن السواد محسوسا اصلا وان حدث فهو معلول
لاجتماعهما خارج عنهما لخروج المعلول عن العلة عارض لهما فالمركب لا يكون
عين السواد بل في قابله وفاعله اذ لا نعني بالسواد الا الكيفية المحسوسة

فعلم بان اجزاء السواد لا تتميز بعضها عن بعض وفي هذا الدليل ابحاث [illegible]
لا يطول الكتاب بايرادها ثم الاجزاء اما ان يكون متداخلة ان كان بينها
عموم وخصوص كالاجناس والفصول التي هي اجزاء الانواع او متباينة
ان لم تكن كذلك والاجزاء المتباينة اما متشابهة كوحدات العشرة
المتشابهة في الوحدة او متخالفة والمتخالفة اما متخالفة عقلية غير
محسوسة كالهيولى والصورة او متخالفة خارجية محسوسة كاعضاء
البدن وايضا فالاجزاء اما ان تكون وجودية بأسرها اي لا يدخل العدم
في مفهوماتها وهي اما حقيقية اي لا تكون من الامور النسبية كما سبق
مثاله في العشرة المركبة من الوحدات او تكون اضافية بأسرها
كاجزاء الاقرب فانه مركب من القرب ومن اضافة القرب وكل منهما
اضافي او تكون ممتزجة من الاجزاء الحقيقية والاضافية كالسرير
فانه مركب من الاجزاء الحقيقية وهي الاخشاب ومن الهيئة التي
هي بين الاخشاب المعتبرة في كونها سريرا واما ان تكون الاجزاء
بعضها وجوديا وبعضها عدميا كاجزاء الاول فانه موضوع لامر
ثبوتي يكون مبدأ لغيره ولا يكون له مبدأ قال فروع الاول
قيل البسائط غير مجعولة اذ المحوج الى السبب هو الامكان وهو اضافة
فلا تعرض لها قلنا اعتبار عقلي يعرض لها بالنسبة الى وجودها الثاني
المركب ان قام بنفسه استقل احد اجزائه وقام الباقي به وان قام
بغيره قام به جميع اجزائه او بعضه به والآخر قائم به اقول
هذه فروع لمباحث انقسام الماهية الفرع الاول هو ان الماهية البسيطة
قيل البسائط غير مجعولة لجعل جاعل اذ لو كانت مجعولة لكانت محتاجة
الى السبب ضرورة واذا كانت محتاجة الى سبب لكانت ممكنة اذ المحوج
الى السبب هو الامكان على ما سنبينه والامكان اضافة تعرض للشيء بالقياس
الى غيره فيستدعي شيئين والبسائط ليس فيها شيئان والا لكانت مركبة
فلا يعرض الامكان للبسائط قلنا الامكان اعتبار عقلي كما سيجيء يعرض
للبسائط بالنسبة الى وجودها وذلك لا ينافي البساطة الفرع الثاني الماهية
المركبة ان قام بنفسه استقل احد اجزائه اي يكون احد اجزائه قائما بنفسه
وقام الباقي من الاجزاء بذلك الجزء المستقل كالحيوان الابيض فانه مركب من الحيوان
القائم بنفسه والبياض القائم به لكونه حالا فيه وان قام المركب بغيره قام

بذلك الغير جميع اجزاء المركب كالسواد المركب من اللونية وما بضيه البصر
القائمتين بالجسم الاسود او قام بذلك الغير بعض المركب وقام البعض الاخر
بالبعض القائم بالغير كالحركة السريعة فان الحركة قائمة بالغير الذي هو محلها و
السرعة قائمة بالحركة فان قلت المركب من البدن والنفس الناطقة فلا يجب
ان يكون بعض اجزائه مستقلا دون بعض قلت ذلك واجب لان في
كل مركب لا بد من جزء يوجب الارتباط بين الاجزاء كالجزء الصوري وهو قائم
بقية الاجزاء وهنا الارتباط بينهما اعنى تعلق التدبير قائم بهما قال فيجب
ان يكون الفصل علة لوجود الجنس والا فاما ان يكون الجنس علة له فيلزمه او لا يكون
فيستغني كل منهما عن الاخر فيمتنع التركيب منهما قلنا ان اردتم بالعلة ما يتوقف
عليه الشيء في الجملة فلا يلزم من عليته الجنس استلزامه للفصل وان اردتم به
ما يوجبه فلا يلزم من عدم عليته من جهتهما الاستغناء مطلقا لجواز ان يكون الفصل
امرا حالا في الجنس اقول هذا هو الفرع الثالث للماهية المتداخلة
الاجزاء قيل يجب ان يكون الفصل علة لوجود الجنس والا فاما ان يكون الجنس
علة للفصل فيلزم الفصل الجنس وهو باطل او لا يكون الجنس علة للفصل ايضا
فيستغني كل من الجنس والفصل عن الاخر فيمتنع التركيب منهما فلا يحصل منهما
ماهية مركبة في الخارج لوجوب افتقار بعض اجزاء المركب الى بعض لكن التركيب
منهما واقع فيكون الفصل علة لوجود الجنس وهو المطلوب قلنا ان اردتم
بالعلة ما يتوقف عليه الشيء في الجملة اي العلة الناقصة فنختار ان الجنس علة للفصل
قوله فيلزمه الفصل الجنس قلنا لا نسلم اذ لا يلزم من عليته الجنس للفصل بهذا المعنى
استلزام الجنس للفصل وانما يلزم ذلك ان لو كان الجنس علة تامة للفصل وان
اردتم بالعلة ما يوجب الشيء اي جميع ما يتوقف عليه الشيء اعنى العلة التامة
فنختار ان كلا من الجنس والفصل ليس بعلة للاخر قوله فيستغني كل منهما عن
الاخر قلنا لا نسلم ذلك اذ لا يلزم من عدم علية احدهما للاخر بمعنى العلة الموجبة
الاستغناء مطلقا اي استغناء كل منهما عن الاخر لجواز ان يكون الفصل امرا
حالا في الجنس كالقوى النباتية القائمة بالجسم النباتي فان كلا منهما ليس
علة تامة للاخر مع ان احدهما احتاج الى الاخر قال الثالث في التعين الماهية
من حيث هي لا تأبى الشركة والشخص يأباها فاذن فيه زائد وهو التشخص
ويدل على وجوده امران الاول انه جزء من الشخص الموجود فيكون الثاني
لو كان التعين عدميا لكان عدما لتعين اخر فيكون احدهما ثبوتيا وهو خلاف الفرض

فيكونان هو شيين ولقائل ان يمنع التماثل اذ لو تماثلت لم يحصل التشخص من
انضمام التعين الى الماهية لان ضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية اقول لما فرغ
عن مباحث الماهية شرع في البحث عن الامور اللاحقة بها وهي التعينات
اذا عرفت هذا فاعلم ان الماهية من حيث هي لا تأبى الشركة اي يجوز حملها على
كثيرين والشخص يأبى الشركة اي يمتنع حمل الشخص على كثيرين فالشخص مغاير
للماهية فاذن في الشخص امر زائد على الماهية وهو التشخص والتعين ويدل على
وجود التشخص والتعين امران اي يدل على كون التعين امرا ثبوتيا امران الاول
ان التشخص جزء من الشخص الموجود في الخارج فيكون التشخص موجودا في الخارج
لان جزء الموجود موجود ضرورة وهذا ضعيف لانه ان اراد بالشخص الموجود في
الخارج معروض التشخص فلا يلزم من وجوده وجود التشخص اذ لا يلزم من وجود المعروض
وجود العارض وان اراد به المجموع المركب منهما فلا نسلم انه موجود الثاني
لو كان التعين امرا عدميا لكان عدما لتعين اخر اذ لو لم يكن عدما لتعين اخر
لكان عدما للاتعين العدمي فيكون ثبوتيا لان عدم العدم ثبوت والتقدير بخلافه
واذا كان التعين عدما لتعين اخر فيكون احد التعينين ثبوتيا لان ذلك التعين
الذي هذا عدمه ان كان ثبوتيا فظاهر وان كان عدميا يكون هذا ثبوتيا
لان عدم العدم ثبوت واذا كان احد التعينين ثبوتيا وهو مماثل للتعين الاخر
اذ حقيقة التعين حقيقة واحدة فيكون التعينان ثبوتيين وهو المدعى ولقائل
ان يمنع تماثل التعينات اذ لو تماثلت التعينات في مفهوم التعين لم يحصل التشخص
من انضمام التعين الى الماهية لان ضم الكلي الذي هو التعين الى الكلي الذي
هو الماهية لا يفيد الجزئية كما يقال الانسان العالم الورع الذي تكلم كذا
في وقت كذا في يوم كذا فان كل منها شركة وفيه نظر اخر لا بالا نسلم ان اللاتعين
امر عدمي وان سلم جاز ان يكون التعين واللاتعين امرين عدميين كالامتناع و
اللاامتناع والصائم لا يجوز ان يكون عدما لامر ثالث ولقائل ان يقول ذلك الامر
الثالث ان كان معدوما يكون التعين امرا ثبوتيا اذ عدم المعدوم ورفعه ثبوت
وان كان امرا موصوفا فذلك يكون متعينا فيكون موصوفا بالتعين والتي لا يكون
موصوفا بعدمه قال وانكره المتكلمون لوجوه الاول انه لو زاد لشاركت
افراده فيه وتمايزت بالتعين ولزم التسلسل واجيب بانه مقول على افراده
قولا عرضيا كالماهية وانها متخالفة بالذات فلا حاجة لها الى تعينات اخر
الثاني اختصاص هذا التعين بهذه الحصة يستدعي تميزها فيلزم الدور

ونوقض باختصاص الفصول بحصص الاجناس واجيب بانه يقتضي تميز جامعه
لا قبليه الثالث انضياف التشخص الى الماهيه يستدعي وجودها لامتناع
انضمام الموجود الى المعدوم فوجودها اما ان يقتضي تعينا آخر ويلزم التسلسل
او لا وهو المطلوب واجيب بان الوجود معه اقول انكر المتكلمون
كون التعين امرا ثبوتيا زائدا على الماهية محتجين بوجوه آ ان التعين لو زاد
على الماهيه لشارك افراد التعين في التعين لان له حينئذ ماهية مشتركة بين
افراد مقولة عليها وتمايزت تلك الافراد بعضها عن البعض بتعين آخر فللتعين
تعين آخر والكلام فيه كالكلام في الاول ولزم التسلسل واجيب بان
التعين مقول على افراده قولا عرضيا كالماهية المقولة على الجوهر والعرض
كذلك وان التعينات متخالفة ومتمايزة بالذات لا بتعين آخر فلا حاجة
الى تعينات اخر فلا يلزم التسلسل ب ان التعين لو زاد على الماهيه
فاختصاص هذا التعين بهذه الحصة يستدعي تميز الحصة عن غيرها اي
يتوقف على تميز الحصة عن غيرها من الحصص والا لكان اختصاص هذا التعين
بهذه الحصة دون غيرها من الحصص ترجيحا بلا مرجح لكن تميز الحصة موقوف
على اختصاص التعين بهذه الحصة لان غير المتعين غير متميز فيلزم الدور ونوقض
هذا الدليل باختصاص الفصول بحصص الاجناس اي لو صح ما ذكرتم وجب
عدم اختصاص الفصول بحصص الاجناس بعين ما ذكرتم لكن الاختصاص حاصل
فلا يصح ما ذكرتم واجيب عن الدليل بان اختصاص الحصة بهذا التعين
يقتضي تميز الحصة مع الاختصاص لا قبله حتى يلزم الدور ج ان التعين لو كان
موجودا زائدا على الماهيه فانضياف التشخص الى الماهية يستدعي وجود
الماهية قبل لحوق هذا التعين به اما ان يقتضي تعينا آخر وينقل الكلام
اليه ويلزم التسلسل او لا يقتضي تعينا آخر فيلزم وجود الماهيه بدون
التعين وهو المطلوب واجيب بان الوجود انما يلحق الماهية مع التعين
فلا يلزم التسلسل ولا المطلوب وانما يلزم ذلك ان لو كان لحوق التعين بالماهيه
متاخرا عن لحوق الوجود وهو ممنوع قال فرع قال الحكماء الماهيه ان اقتضت
التشخص لذاتها انحصر نوعها في شخصها لامتناع المخالفه بين لوازم الطبيعه
الواحدة والا فيتعلل تشخصها بتشخص موادها واعراض يكتنف بها فتعدد
بتعددها قيل عليه تشخص المواد وعوارضها ان تعلل بحقائقها لم تتعدد الاشخاص
والا تسلسلت المواد والحق احالة ذلك الى ارادة الفاعل المختار اقول

لامتناع انضمام التعين الموجود الى المعدوم فوجود الماهية صح

هذا فرع على كون التعين امرا وجوديا زائدا قال الحكماء الماهية ان اقتضت التشخص
لذاتها انحصر نوع تلك الماهيه في شخصها اذ لو تعددت الاشخاص كان لكل منها تعين
لا يوجد في الآخر ضرورة فيلزم ان يكون الماهيه مستلزمة للتعينات المختلفة
لكونها مقتضيه لها لذاتها وهو باطل لامتناع المخالفة بين لوازم الطبيعة الواحدة
والا اي وان لم يكن الماهيه مقتضيه للتشخص لذاتها فيتعلل تشخص الماهيه بتشخص
موادها واعراض تكتنف بموادها من الفصل والوصل والوضع والمكان والزمان والحركة
الى غير ذلك لان تعليل تشخص الماهية بالمباين محال لان نسبة المباين عن الماهية
الى جميع اشخاصها على السوية فلو اقتضى اختصاص تعين بشخص دون غيره لزم الترجيح
بلا مرجح وهو باطل والحال في التغير محال ايضا لان الحال اما غير المحل والعلم
مقدمة فيتعلل بمحل التغير وهو المواد واعراضها المكتنفة بها كما ذكرنا فيتعدد
الاشخاص بتعدد المواد قيل عليه لا يجوز ان يكون تشخص الماهيه معللا بتشخص المواد
وعوارضها فان تشخص المواد ان تعلل بحقائقها لم يتعدد لما حكم بان الماهيه ان اقتضت
التشخص لذاتها انحصر نوعها في الشخص والا اي وان تعلل بتشخص موادها وعوارضها
فللمواد مواد اخر فتسلسلت المواد والحق احالة تعليل تشخص افراد الماهية الى
ارادة الفاعل المختار لما سيجيء فانه تعالى يقتضي اختصاص كل ماده بتشخص مناسب لها
قال في الوجوب والامكان والقدم والحدوث وفيه مباحث الاول
في انها امور عقلية لا وجود لها في الخارج اما الوجوب والامكان فلانهما لو وجدا لكان نسبة الوجود
الى الوجوب بالوجوب والامكان بالامكان والا لامكن الواجب ووجب الممكن وهو محال فيلزم التسلسل ولان
ايضا الوجود ولا اقتضاء المحوج الى الايجاد السابق على وجود الممكن مقدما بالذات على وجود
الواجب والممكن فلو وجدا لزم تقدم الصفة على الموصوف اقول الفصل الرابع في الوجوب والامكان
والقدم والحدوث وفي هذا الفصل مباحث آ في ان هذه الامور اعتبارات عقلية
لا وجود لها في الخارج اما الوجوب والامكان فلوجهين آ فلانهما لو وجدا في الخارج
ولم يكونا من الاعتبارات العقلية لكان نسبة وجود الوجوب الى ماهيته بالوجوب
ونسبة وجود الامكان الى ماهيته بالامكان والا لكون نسبة وجود الوجوب الى
ماهيته بالامكان ونسبة وجود الامكان الى ماهيته بالوجوب وحينئذ يكون الوجوب
ممكنا والامكان واجبا ولو كان كذلك لامكن الواجب لاتصافه بالوجوب الموصوف بالامكان
ووجب الممكن لاتصافه بالامكان الموصوف بالوجوب وهو محال فثبت ان نسبة وجود
الوجوب الى ماهيته بالوجوب ونسبة وجود الامكان الى ماهيته بالامكان وحينئذ ينقل
الكلام الى نسبة وجود وجوب الوجوب الى ماهيته ونسبة وجود امكان الامكان

الفصل الرابع

البحث الاول

الى ماهيته فيلزم التسلسل واما الثاني فلان اقتضاء الوجود بحسب الذات الذي
هو عبارة عن الوجوب اعني استحقاقية الشي الوجود لذاته ولا اقتضاء الوجود بحسب
الذات الذي هو عبارة عن الامكان الذي هو محوج الى الايجاد الذي هو سابق على
وجود الممكن متقدمان بالذات على وجود الواجب ووجود الممكن اعني ان الوجوب
سابق على وجود الواجب لان ما لا يقتضي الوجود اي لا يستحقه لا يحصل له الوجود
والامكان سابق على وجود الممكن لانه سابق على الايجاد لان الشي ما لم يحتج في الوجود
الى الغير لم يحصل له الوجود والايجاد سابق على وجود الممكن بديهة فالامكان سابق
على وجود الممكن ولو كان كل منهما امرا وجوديا لزم تقدم الصفة على الموصوف في الوجود
لكون وجود الواجب موصوفا بالوجوب ووجود الممكن بالامكان وتقدم الصفة على
الموصوف محال لان ثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف في نفسه وفيه نظر
اذ الوجوب ليس متقدما على وجود الواجب بل هو عينه والمراد بالامكان ان كان
هو الاستعدادي فهو ليس بصفة لوجود الممكن بل هو قوة للماهية وان كان المراد
به الجهة فهو ليس محوج الى التسبب وليس بسابق على الايجاد لكونه متاخرا
عن الوجود لكونه نسبة بينه وبين الماهية قال فيلزم اقتضاء الامتناع العدمي
فيكونان وجوديين قلنا بعض ما يكون عدمه الموجود خارجيا يكون موجودا لا بعض
الاعتبارات العقلية اقول قيل على الدليل على سبيل المعارضة بان الوجوب
والامكان نقيضان الامتناع الذي هو عدمي لكونه محمولا على العدميات فيكونان وجوديين
لان نقيض العدمي وجودي ضرورة قلنا بعض ما يكون عدمه الموجود خارجيا يكون
موجودا لا بعض الاعتبارات العقلية والوجوب ليس نقيضا لما يكون عدما الموجود
خارجي وكذا الامكان لكون كل منهما نقيض الامتناع والامتناع ليس عدما لموجود
خارجي بل هو من الاعتبارات العقلية قال واما القدم والحدوث فلانهما
لو وجدا لقدم القدم وحدث الحدوث ولزم التسلسل اقول واما ان
القدم والحدوث من الاعتبارات العقلية فلانهما لو وجدا في الخارج لقدم القدم
وحدث الحدوث والا لحدث القدم وقدم الحدوث فيكون القدم حادثا لاتصاف
القديم واتصاف القدم بالحدوث حينئذ ويكون الحادث قديما لاتصافه بالحدوث
واتصاف الحدوث بالقدم حينئذ وكلاهما محال واذا قدم القدم وحدث الحدوث
ينتقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث ولزم التسلسل قال الثاني في
احكام الوجوب لذاته الاول انه ينافي الوجوب لغيره والا لارتفع بارتفاعه
فلا يكون واجبا لذاته الثاني انه ينافي التركيب لاحتياجه الى الاجزاء المغايرة للمركب

الثالث انه لو قدر كونه ثبوتيا لما زاد على الذات والا لاحتاج اليه وامكن فما
انه نسبة بينه وبين الوجود فيتاخر فيزيد فينافي العرض المذكور الرابع انه لا يكون
مشتركا بين اثنين كما سيذكره اقول البحث الثاني في احكام الوجوب لذاته وفيه اربعة
آ ان الوجوب لذاته ينافي الوجوب لغيره اي الواجب لذاته لا يكون واجبا
لغيره اذ الواجب لغيره هو الذي يرتفع بارتفاع الغير فلو كان الواجب لذاته واجبا
لغيره لوجب ارتفاعه بارتفاع الغير وحينئذ فلا يكون واجبا لذاته اذ الواجب
لذاته هو الذي يستحيل ارتفاعه مطلقا الثاني من احكام الوجوب لذاته هو
ان الوجوب لذاته ينافي التركيب اي الواجب لذاته لا يكون مركبا لاحتياج
المركب الى الاجزاء المغايرة للمركب لكون الجزء غير الكل فلو كان الواجب لذاته مركبا
لكان محتاجا الى الغير والمحتاج الى الغير ممكن لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته
وانه باطل الثالث من احكام الوجوب لذاته هو ان الوجوب لذاته لو قدر كونه
ثبوتيا كما هو مذهب الحكماء لما زاد على الذات كما هو مذهبهم ايضا اذ لو كان
زائدا على الذات حينئذ لاحتاج الى الذات الذي هو غيره لكونه خارجا عن الذات
قائما به وامكن لكون المحتاج الى الغير ممكنا لذاته فالواجب لذاته ايضا يكون
ممكنا لذاته لما عرفت وما قيل على هذا الدليل من الاعتراض وهو ان الوجوب
لذاته نسبة بين الذات والوجود متاخر عن الذات لكون النسبة متاخرة فيزيد
على الذات لامتناع كون المتاخر عن الشي نفس ذلك الشي وجزئه المقدم عليه ينافي
العرض المذكور اعني كون الوجوب لذاته نفسه ينافي كونه ثبوتيا لان النسب من
الامور العدمية كما سيجي الرابع من احكام الوجوب بالذات ان الوجوب بالذات
لا يكون مشتركا بين اثنين اي لا يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود وسنذكر
عدم اشتراك الوجوب لذاته بين اثنين في الالهيات في اثبات وحدانيته تعالى
قال فالواجب اذا اتصف بصفات فالوجوب الذاتي للذات وحده والصفات واجبة به
اقول هذا يمكن ان يكون اشارة الى جواب سؤال مقدر وتقريره ان يقال
الوجوب لذاته جاز ان يكون مشتركا بين اثنين لكونه واقعا لان صفات الواجب تعالى
كلها واجبة والا لامكن زوالها عنه وانه محال فيكون الوجوب مشتركا بين
الواجب لذاته وبين صفاته فبطل قولكم ان الوجوب لذاته لا يكون مشتركا بين اثنين
والجواب عنه ان ذات واجب الوجود اذا اتصف بصفات فالوجوب الذاتي
انما هو للذات وحده دون الصفات والصفات واجبة بالذات فلا يمكن زوالها
نظرا الى الذات قال الثالث في احكام الامكان الاول انه محوج الى

السبب لان الممكن لما استوى طرفاه امتنع وجوده الا لمرجح والعلم به بديهي والفرق
بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه للالف **اقول** البحث الثالث في
احكام الامكان وهي اربعة آ ان الامكان محوج الى السبب اي علة الاحتياج انما هو
الى المؤثر هو الامكان لان الممكن لما استوى طرفاه اعني طرف الوجود وطرف العدم
بالنسبة اليه امتنع ان يحصل وجوده الا لمرجح لامتناع الترجيح من غير مرجح والعلم
بامتناع الترجيح من غير مرجح بديهي فان قلت لو كان امتناع الترجيح من غير
مرجح بديهيا لكان عند العقل مثل سائر البديهيات كقولنا الواحد نصف
الاثنين ونحوه كقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان لكن اذا عرضناه
على العقل لم نجده في قوة سائر البديهيات وحصول التفاوت يدل على تطرق
الاحتمال اليه قلنا الفرق بين امتناع الترجيح من غير مرجح وبين قولنا الواحد
نصف الاثنين ونحوه من البديهيات عند العقل انما هو للالف بهذه البديهيات معاودنه صح
والاستيناس بها وذلك لا يقدح في بداهتها **قال** قيل الحاجة ليست ثبوتية والا
لكانت ممكنة لانها صفة الممكن فيكون لها حاجة لغيرها ويتسلسل ولكانت متقدمة
على موصوفها المنسوبة هي اليه لتقدمها على التاثير المتقدم على وجود الاثر وهو
محال ولا المؤثرية لانها لو وجدت لامكنت لانها صفة المؤثر ونسبة بينه
وبين الاثر فتستدعي مؤثرا له مؤثرية لغيرها ويتسلسل وايضا التاثير حال الوجود
تحصيل الحاصل وحال العدم جمع بين النقيضين وايضا لو احتاج الوجود لامكانه
الى المرجح لاحتاج العدم ايضا لكنه نفي محض فلا يكون اثرا **اقول** قيل على الدليل
المذكور ان الحاجة الى المؤثر ليست ما فيه ثبوته لانها لو كانت ثبوتية لكانت
ممكنة لانها صفة الممكن اذ يقال الممكن محتاج الى المؤثر واذا كانت ممكنة فيكون
لها حاجة اخرى وينقل الكلام الى تلك الحاجة ويتسلسل وايضا لو كانت
الحاجة امرا ثبوتيا لكانت متقدمة على الممكن الموصوف بالحاجة الذي نسبت الحاجة
اليه وبالتاثير المؤثر متقدم على وجود الاثر اعني على وجود الممكن لكن تقدم الحاجة
على الممكن الموصوف بها محال لامتناع تقدم الصفة على الموصوف فعلم بهذين
الدليلين ان الحاجة عدمية واذا كانت الحاجة عدمية فلا تكون لها علة لان الامور
العدمية لا تحتاج الى العلة والمؤثرية ايضا ليست ثبوتية لان المؤثرية
لو وجدت لامكنت لانها صفة المؤثر ونسبة بينه وبين الاثر فكانت محتاجة
الى المؤثر لاحتياج الصفة الى الموصوف والنسبة الى المنتسبين فكانت ممكنة
واذا كانت ممكنة تستدعي مؤثرا له مؤثرية لغيرها وينقل الكلام الى مؤثرية المؤثر

انما صح

ويتسلسل واذا كانت المؤثرية عدمية فلا يمكن ان يحصل بواسطتها امر المؤثر
وجود الممكن ضرورة وايضا التاثير في الشيء غير معقول لان التاثير حال الوجود
ايجاد للموجود وايجاد الموجود تحصيل الحاصل وهو محال وحال العدم
يكون ايجادا في حال عدمه وايجاده في حال عدمه يقتضي حصول وجوده حال
عدمه فيكون جمعا بين النقيضين وايضا لو احتاج الوجود لاجل امكانه الى المرجح
لاحتاج العدم ايضا لامكانه الى مرجح لكن العدم نفي محض فلا يكون اثر المؤثر
قال واجيب عن الاول بانه لا يلزم من عدمية الحاجة والمؤثرية ان
لا يكون الذات محتاجا ومؤثرا كما ان القول بان العدم ليس امرا ثبوتيا لا يلزم
ان لا يكون معدوما والمراد من التاثير ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر
وايضا العلم بان ما يؤثر في شيء او يحتاج الى شيء امر بديهي لا يقبل التشكيك
وعن الرابع بان العدم ان لم يوصف بالامكان فلا اشكال وان وصف به جاز
كونه اثرا ويكون المؤثرية على ما سبق من التفسير عدم علة الوجود ولصعوبة
هذا الاشكال جعل علة الحاجة هو الحدوث او الامكان معه وليس كذلك لانه
صفة الوجود المتاخر عن التاثير المتاخر عن الحاجة فلا يكون علة لها ولا جزءا منها
ولا شرطا لما تاخر عليها **اقول** واجيب عن السؤال الاول وهو ان الحاجة عدمية
وعن السؤال الثاني وهو ان المؤثرية عدمية بانه لا يلزم من عدمية الحاجة وعدمية
المؤثرية ان لا يكون ذات الممكن محتاجة وذات المؤثر مؤثرا اذ لا يلزم من عدم كون
الوصف وجوديا ان لا يكون الشيء موصوفا به كما ان القول بان العدم ليس امرا
ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون امر ما معدوما وفيه نظر لانهم ما ادعوا ان الممكن لا يكون
محتاجا حتى يتوجه عليهم ما ذكره بل قالوا ان الحاجة ليست معللة بالامكان
لكونها صفة عدمية مستغنية عن العلة وكذا ما قالوا ان الذي لا يمكن لم يكن مؤثرا
بل قالوا الا يمكن ان يصدر عن المؤثر بواسطة المؤثرية التي هي عدمية وجود الاثر
اللهم الا ان يقول المستدل اذا ثبت ان الحاجة ليست امرا ثبوتيا وان المؤثرية
كذلك ايضا وجب ان لا يكون الممكن محتاجا والذي لا يكون مؤثرا لان عقل الشيخ الى على
لا فرق بين قولنا ليس الشيء محتاجا ومؤثرا وبين قولنا حاجته ومؤثريته عدمية
فبطل ما ذكره محمد فيكون الجواب متفرعا صحة قول الشيخ لا ما ذكره وعن السؤال
الثالث ان المراد من التاثير ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر لا ان
وجود المؤثر يحصل وجود الاثر وحينئذ سقط ما ذكرهم من الترديد وفيه نظر
لانه ان اراد بالاستتباع صدور وجود الاثر منه او امرا لا ينفك عن الصدور
فالشك باق بحاله وان اراد امرا ينفك عنه الصدور

وجود الممكن لان الامكان يتعلق بالوجود والعدم

صفة صح

مذلك سا في التاثير لغة واصطلاحا واجيب ايضا عن الشكوك الثلاثة بجواب
واحد وهو ان العلم بان شيئا ما يوثر في شئ او بان شيئا ما يحتاج الى شئ
ان ارید به التصديق البديهي لا يقبل التشكيك وفيه نظر اذ مجرد دعوى بداهته التي لا يكفي
في اثباته وعن الشكل الرابع بان العدم ان لم يوصف بالامكان فلا اشكال اذ
الكلام في الممكن والعدم ليس بممكن حينئذ وان وصف بالامكان جاز ان يكون
العدم اثر الموثر ويكون الموثر فيه على ما سبق من التفسير وهو ان علم التي عباره
عما يستلزمه عدمه علة الوجود ولصعوبة هذا الاشكال اي الشكل الرابع
قيل علة الحاجة هو الحدوث فقط او الامكان مع الحدوث حتى لا يحتاج
عدم الممكن الى الموثر ويحتاج الوجود وليس كذلك لان الحدوث صفة الوجود
فيكون متاخرا عن الوجود لتاخر الصفة عن الموصوف والوجود متاخر عن
تاثير الموثر فيه ضرورة والتاثير متاخر عن الحاجة كما مر فالحدوث متاخر عن
الحاجة بهذه المراتب فلا يكون علة الحاجة ولا جزء من علتها ولا شرطا
لها لانه علتها لكون هذه الامور متقدمة على الحاجة قال الثاني لا يكون
احد طرفيه اولى به لذاته لانه حينئذ ان امكن طريان الطرف الاخر فاما
ان يتوقف على سبب فيفتقر الاولوية الى عدمه او لا يتوقف على السبب فيلزم رجحان المرجوح
بلا مرجح وهو محال وان لم يمكن كان الاول واجبا اقول الحكم الثاني من احكام
الامكان هو ان الموصوف به اي الممكن لا يكون احد طرفيه اعني الوجود او
العدم اولى به لذاته بحيث يكفي تلك الاولوية في وقوع ذلك الطرف لانه
حينئذ اعني عند حصول الطرف الراجح ان امكن طريان الطرف الاخر
اعني الطرف المرجوح فاما ان يتوقف طريان الطرف المرجوح لسبب فيفتقر الاولوية
في حصول الطرف الراجح الى عدم ذلك السبب فلا يكون تلك الاولوية كافية
او يتوقف لا لسبب فيلزم رجحان المرجوح بلا مرجح وهو محال وان لم يمكن طريان
الطرف المرجوح كان الطرف الاولى به واجبا والمرجوح ممتنعا فلا يكون الممكن
ممكنا هذا خلف قال الثالث الممكن ما لم يتعين صدوره عن موثره لم يوجد وذلك
التعين يسمى الوجوب السابق واذا وجد فحال وجوده لا يقبل العدم وهو
الوجوب اللاحق فالوجوبان عرضا للممكن لا من ذاته اقول الحكم الثالث من
احكام الامكان هو ان الممكن ما لم يتعين صدوره عن موثره اي ما لم يجب صدوره عن
علته التامة امكن ان يتخلف عن العلة التامة لكن التخلف عن العلة التامة محال
فامكان التخلف يكون ايضا محالا لان امكان المحال محال وذلك التعين اعني

قوله او الامكان مع الحدوث يشمل كون الحدوث شرطا للعلة وكونه جزءها ٥

لان احد الطرفين حال التساوي لما استحال وقوعه من غير سبب فلان يمتنع وقوعه حال المرجوحية كان اولى ٥

تعين صدور الممكن عن موثره يسمى الوجوب السابق واذا وجد فحال وجوده لا يقبل
العدم والا لزم الجمع بين النقيضين واذا لم يقبل العدم يكون واجبا وهذا
الوجوب يسمى الوجوب اللاحق ويقال له الضرورة بشرط المحمول فالوجوبان
انما عرضا للممكن لا من ذاته لان السابق انما عرض له بالنظر الى علته التامة
والثاني بالنظر الى وقوع وجوده فلا ينافيان تساوي نسبة الوجود والعدم
الى ذات الممكن قال الرابع الممكن يستصحب الاحتياج حالة البقاء لبقاء الامكان
الموجب له فان الامكان للممكن ضروري لا يجوز ان ينقلب الممكن واجبا او
ممتنعا والاحتياج في امكانه الى السبب قيل تاثير الموثر اما في حاصل وهو محال او
متجدد فالحاجة له دون الباقي قلنا المعنى بالتاثير دوام الاثر بدوام موثره
اقول الحكم الرابع من احكام الامكان هو ان الممكن يستصحب الاحتياج الى
الموثر حالة البقاء لان الامكان الموجب للاحتياج الى الموثر باق حالة البقاء
واذا كان الموجب للاحتياج باقيا يكون الاحتياج باقيا وانما قلنا ان الامكان
حالة البقاء باق لان الامكان للممكن ضروري والا لجاز ان ينفك عنه فينقلب
الممكن اما واجبا او اما ممتنعا لان ما ليس بممكن منحصر فيهما وانقلاب الممكن
واجبا او ممتنعا محال وايضا لو كان ثبوت الامكان للممكن بالامكان لاحتاج
الممكن في حصول امكانه الى سبب يوجب حصوله فيه لكن تاثير الموثر في الشئ مسبوق
بالامكان لان الشئ ما لم يكن ممكنا امتنع تاثير الموثر فيه فيلزم ان يكون الامكان
سابقا على نفسه وانه محال بديهة قيل الممكن حالة البقاء مستغن عن الموثر فتاثير الموثر فيه
ان كان في امر حاصل له يلزم تحصيل الحاصل وهو محال او في امر متجدد فالحاجة
الى الموثر انما تكون للمتجدد دون الباقي فيلزم خلاف المفروض قلنا المراد
بالتاثير دوام الاثر بدوام موثره وحينئذ لا يلزم تحصيل الحاصل ولا خلاف
المفروض قال الرابع في القدم وهو ينافي تاثير المختار لانه مسبوق بقصده
المقارن لعدم الاثر فان القصد الى ايجاد الموجود محال والحكماء انما
اسندوا العالم مع اعتقاد قدمه الى الصانع لاعتقادهم انه موجب
ثم المتكلمون اتفقوا على تغير عما سوى ذات الله وصفاته والمعتزلة
وان انكروا قدم صفاته تعالى لكنهم قالوا به في المعنى لانهم اثبتوا لله
في الازل احوالا خمسة لا اول لها وهي الموجودية والحيية والعالمية
والقادرية والالوهية وهذه حالة اثبتها ابو هاشم علة للاربع
مميزة للذات اقول البحث الرابع في القدم والعدم سابق تاثير الفاعل

المختار في شيء مسبوق بالقصد اليه وقصد الفاعل المختار مقارن
لعدم الاثر فان القصد الى ايجاد الموجود محال واذا كان مقارنا لعدم الاثر
فيكون اثر الفاعل المختار في شيء مسبوقا بعدم ذلك الشيء فلا يكون ذلك
الشيء قديما لان القديم ما لا يسبق وجوده شيء والحكماء انما اسندوا العالم
مع اعتقادهم قدمه الى الصانع تعالى لاعتقادهم انه تعالى موجب بالذات
لا فاعل بالقصد فالحاصل ان الكل اتفقوا على عدم جواز استناد القديم
الى الفاعل المختار وجواز استناده الى الموجب والمتكلمون اتفقوا على
نفي القديم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة وان انكروا قدم
صفاته تعالى لكنهم قالوا به في المعنى لانهم اثبتوا مع الله في الازل احوالا
خمسة لا اول لها وهي الموجودية والحيية والعالمية والقادرية
والالوهية وهذه الاخيرة حالة اثبتها ابو هاشم هي علة للاحوال الاربع
مميزة لذاته تعالى عن غيره فعلى هذا يكون القديم امورا كثيرة ولقائل ان يقول
هذا قول مبني على الاحوال فقط لا قول جميع المعتزلة ومع ذلك فان الاحوال
ليست امورا موجودة في الازل فلا يكون عدمها واعلم ان المصنف فسر القديم
لانه سيفسر الحدوث وتعلم تفسيره من تفسير الحدوث قال الخامس
في الحدوث وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم وقد يفسر بالحاجة الى الغير
ويسمى حدوثا ذاتيا قالت الحكماء الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقدم
مادة ومدة اما الاول فلان امكان المحدث موجود قبله فيكون له محل غير
المحدث وهو المادة واما الثاني فلان عدمه قبل وجوده وهذه القبلية
ليست بالعلية والذات والشرف والمكان فتعين بالزمان واجيب عن الاول
بان الامكان عدمي وعن الثاني بان القبلية قد تكون بغير ذلك كقبلية اليوم
على الغد اقول البحث الخامس في الحدوث والحدوث هو كون وجود
الشيء مسبوقا بعدمه سبقا زمانيا ويسمى حدوثا زمانيا وقد يعرف الحدوث
بحاجة الشيء في وجوده الى غيره ويسمى حدوثا ذاتيا وللقديم ايضا معنيان
مقابلان لمفهومي الحدوث احدهما حصول الشيء على وجه لا يكون عدمه
واقعا في زمان سابق على ذلك الحصول والثاني عدم احتياج الشيء في
وجوده الى غيره وقال الحكماء الحدوث بالمعنى الاول اي الحدوث الزماني
يستدعي تقدم مادة اعني المحل اعم من ان يكون هيولى او موضوعا وتقدم
مدة اعني الزمان اما الاول وهو تقدم المادة فلان امكان وجود المحدث

موجود قبل المحدث والا يلزم الانقلاب من الوجوب الذاتي او الامتناع
الذاتي الى الامكان الذاتي وانه باطل فيكون لذلك الامكان محل غير هذا المحدث
تقوم به الامكان وذلك المحل هو المادة فعلم بان الحادث مسبوق
بمادة واما الثاني وهو تقدم المدة فلان عدم المحدث قبل وجوده
وهذه القبلية ليست بالعلية لان عدم الشيء لا يكون علة لوجوده ولا
بالذات اي التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين لان المتقدم
بالطبع يجتمع مع المتاخر وعدم الشيء لا يجتمع مع وجوده ولا بالشرف لان
العدم لا يكون اشرف من الوجود ولا بالمكان وهو ظاهر فهي بالزمان فعلم ان
ان الحادث مسبوق بزمان واجيب عن الاول اي عن الدليل الدال على ان الحادث
مسبوق بمادة بان الامكان امر عدمي كما مر والامور العدمية لا تستدعي محلا
واجيب عن الثاني اي عن الدليل الدال على ان الحادث مسبوق بزمان
بان القبلية ليست منحصرة فيما ذكرتم حتى يتم ما ذكرتم بل قد تكون بغير ذلك
كقبلية اليوم على الغد فانها ليست بالعلية والذات لعدم اجتماعهما
ولا بالشرف والمكان وهو ظاهر ولا بالزمان لان الزمان لا يكون له
زمان قال الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وفيه مباحث الاول
في حقيقتهما الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية
والكثرة ما يقابلها والحق ان الوحدة مغايرة للوجود والماهية فان الكثير من حيث
هو كثير موجود وانسان وليس بواحد وكذا الكثرة ثابتة في الخارج
لانه جزء من الواحد الموجود ولانها لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة
والكثرة مجموع الوحدات العدمية فيكون النقيضان عدميين وهو محال واما الوحدة
وجودية والكثرة مجموع الوحدات لكانت متشاركة في كونها وحدات وتميزت
بخصوصيات فيكون لها وحدات اخر ويلزم التسلسل والحق ان الوحدة والكثرة
من الاعتبارات العقلية اقول الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وفي هذا
الفصل مباحث البحث الاول في بيان حقيقة الوحدة والكثرة الوحدة
هي كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية ويندرج
تحتها ما لا ينقسم اصلا كالمفارقات وما ينقسم الى امور غير متشاركة في
الماهية كالمركبات والكثرة ما يقابل الوحدة وفي تعريف الوحدة نظر
اذ يوجب ذلك ان يكون الكثرة المجتمعة من المختلفات وحدة اذ يصدق
عليها هذا التعريف ثم الوحدة مغايرة للوجود ومغايرة للماهية فان الكثير

من حيث هو كثير موجود وانسان اي ماهية ومن حيث انه كثير
ليس بواحد لامتناع ان يكون الشي واحدا وكثيرا من جهة واحدة وكذا
الكثرة مغايرة للوجود والماهية بعين هذا الدليل وفيه نظر لانه ان كان
المراد بقوله الكثير من حيث هو كثير موجود هو ان جهة الكثرة هي جهة الوجود
فممنوع وان اراد به ان الكلي الطبيعي للكثير موجود فمسلم لكن لا نسلم
كذب قولنا الكثير من حيث هو كثير ليس بواحد او الوحدة ثابتة في الخارج
لانها جزء من الواحد الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود في الخارج
وفيه ما مر في العين ولان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة
لامتناع ان يكون عدما صرفا او عدما لامر آخر واذا كانت الوحدة عبارة
عن عدم الكثرة والكثرة مجموع الوحدات العدمية فيكون عدمية فيكون
النقيضان اعني الوحدة والكثرة عدميين وهو محال لوجوب ان يكون
احد النقيضين وجوديا واذا بطل ذلك فالوحدة وجودية والكثرة
عبارة عن مجموع الوحدات فيكون الكثرة وجودية ايضا وفيه نظر
لانا لا نسلم ذلك لجواز ان يكون كل واحد من النقيضين عدميا كالعمى
واللاعمى وعورض هذا الدليل الدال على ان الوحدة امر وجودي بان
الوحدات ليست امورا ثابتة لان الوحدات لو وجدت في الخارج
لكانت متشاركة في كونها وحدات لكون الوحدة مقولة على افرادها
بالتواطؤ ومتميزة بخصوصيات مخصوصة كل واحدة منها يكون زائدة
على ماهيتها النوعية فتلك الخصوصيات هي وحدات اخر فيكون
للوحدات وحدات اخر وينقل الكلام الى وحدات الوحدات ويلزم
التسلسل ولقائل ان يقول وحدة الوحدة نفس الوحدة كما نقول
وجود الوجود نفسه فلا يلزم التسلسل والحق عند المصنف ان
الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الخارج
قال فرع الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها اذ ليست احديهما
عدما للاخرى ولا ضدا لها ولا مضايفة لتقوم الكثرة بها بل لكونها
مكيال الكثرة وهو اضافة عرضت لها اقول هذا فرع على بحث الوحدة
والكثرة واعلم ان الوحدة مقابلة للكثرة ضرورة فوجب ان يحقق
ان التقابل بينهما على اي انحاء التقابل واخر هذا عن بيان
اقسام التقابل اذا عرفت هذا فمعنى قول الوحدة لا تقابل الكثرة

وايضا انا نعقل الماهية ونشك في انها واحدة او كثيرة في الخارج والمشكوك فيه مغاير لما ليس بمشكوك فيه فيكون كل واحد من الوحدة والكثرة مغايرة للماهية صح

واذا كان كذلك لم يتم الدليلان المذكوران اما الاول فلجواز كون النقيضين عدميين اذا كانا من الاعتبارات العقلية واما الثاني فلانقطاع الوحدات بانقطاع الاعتبار فلا يلزم التسلسل

بحسب الذات اذ ليس احدهما عدم الاخرى والا امتنع الجمع بينهما
فلا يقابل بينهما بالسلب والايجاب ولا بالعدم والملكة لوجوب ذلك
فيهما ولا ضد الاخرى ولا مضايفها لتقوم الكثرة بالوحدة وامتناع
تقوم احد الضدين او احد المتضايفين بالآخر فلا تقابل بينهما بالضدية
والتضايف ايضا واذ ليس بينهما تقابل باحد هذه الوجوه الاربعة
فلا تقابل بينهما بحسب الذات اصلا لانحصار اقسام التقابل في هذه
الاربعة كما سيجيء بل انما كان احدهما مقابلة للاخرى لكون الوحدة مكيال
الكثرة اذ الكثرة انما تعد بالواحد وكون الوحدة مكيالا للكثرة اضافة
عرضت للوحدة فالتقابل بينهما بالتضايف لاجل هذه الاضافة
العارضة لا بحسب ذاتيهما قال الثاني في اقسام الوحدات الواحد
ان منع نفس مفهومه عن الحمل على كثيرين فهو الواحد بالشخص وان لم يمنع فهو واحد
من وجه كثير من وجه فجهة الوحدة ان كانت نفس الماهية فهو الواحد بالنوع
وان كانت جزءا منها فهو الواحد بالجنس او بالفصل وان كانت خارجة عنها فهو
الواحد بالعرض اما بالمحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض او بالموضوع
كاتحاد الكاتب والضاحك والواحد بالشخص ان لم يقبل القسمة اصلا
فان لم يكن له مفهوم سواه فهو الوحدة وان كان فاما ان يكون ذا وضع
وهو النقطة او لا يكون وهو المفارق وان قبلها وتشابهت اجزاؤه
فهو الواحد بالاتصال والا فبالاجتماع وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين متلاقيين
عند حد مشترك كضلعي الزاوية او متلازمين طرفاهما بحيث يلزم من حركة
احدهما حركة الآخر اقول البحث الثاني في اقسام الوحدات الواحد
اي المقول عليه ذلك ان منع نفس مفهومه عن حمله على كثيرين فهو الواحد
بالشخص كهذا الانسان الواحد وان لم يمنع نفس مفهومه عن حمله على
كثيرين فهو واحد من وجه كثير من وجه لامتناع ان يكون الشي الواحد
كثيرا وواحدا من جهة واحدة فجهة الوحدة ان كانت نفس ماهية تلك
الكثرة بان يكون مقولة على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو فهو الواحد
بالنوع كافراد الانسان المتحدة في ماهيته وان كانت جزءا من ماهية
تلك الكثرة فهو الواحد بالجنس ان كانت مقولة على مختلفات الحقائق في
جواب ما هو كافراد الحيوان المتحدة في ماهيته او الواحد بالفصل
ان كانت مقولة في جواب اي شيء في ذاته كافراد الانسان المتحدة

لعدم الاولوية ٥

وهو المكيالية والمكيلية ٥

في المنطق وان كانت جهة الوحدة خارجة عن الكثرة فهو الواحد بالعرض والواحد بالعرض اما واحد بالمحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض الذي هو محمول عليهما او واحد بالموضوع كاتحاد الكاتب والضاحك في الانسان الذي هو موضوع لهما وفيه نظر اذ الواحد بالعرض لا ينحصر في القسمين المذكورين لان الواحد بالتعلق كنسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة المتحدتين في التدبير من اقسام الواحد بالعرض ولم يتعرض المصنف له والواحد بالشخص ان لم يقبل القسمة اصلا فان لم يكن له مفهوم سوى عدم قبول القسمة فهو الوحدة الشخصية كهذه الوحدة وان كان له مفهوم سوى عدم قبول القسمة فاما ان يكون ذا وضع اي قابلا للاشارة الحسية وهو النقطة المعينة كهذه النقطة او لا يكون ذا وضع وهو المفارق كالعقل الاول والنفس الكلي وان قبل القسمة وتشابهت اجزاؤه في الاسم والحد فهو الواحد بالاتصال سواء قبل القسمة لذاته او لا لذاته كالجسم البسيط مثل كرة الهواء(؟) والماء وان لم تتشابه اجزاؤه في الاسم والحد فهو الواحد بالاجتماع كهذا المعجون وقد يقال الواحد بالاتصال لكل مقدارين متلاقيين عند حد مشترك كضلعي الزاوية المحيطين بها او لكل مقدارين يتلازم طرفاهما تلازما ما بحيث يلزم من حركة احدهما حركة الآخر كبعض الاعضاء بالنسبة الى بعض لغير **قال** وايضا الواحد ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام وان لم يحصل فهو الواحد الغير التام والتام اما طبيعي او وضعي او صناعي كزيد ودرهم وبيت ثم الاتحاد بالنوع يسمى مماثلة وبالجنس مجانسة وبالعرض ان كان في الكم يسمى مساواة وان كان في الكيف يسمى مشابهة وان كان في المضاف يسمى مناسبة وان كان في الشكل يسمى مشاكلة وان كان في الوضع يسمى موازاة وان كان في الاطراف يسمى مطابقة **اقول** هذا قسمة للواحد بوجه آخر وهو ان نقول الواحد ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام وان لم يحصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد الغير التام والواحد التام اما طبيعي او وضعي او صناعي فالطبيعي كزيد والوضعي كالدرهم الواحد والصناعي كالبيت الواحد ثم الاتحاد بالنوع كاتحاد زيد وعمرو في الانسانية يسمى مماثلة والاتحاد بالجنس كاتحاد الانسان والفرس في الحيوانية يسمى مجانسة والاتحاد بالعرض ان كان في الكم كاتحاد ذراع من خشب وذراع من ثوب في الطول يسمى مساواة

كانا اذا اصطلحنا على ان الدرهم خمسة اسداس مثقال ووجدنا ... معينا من نوعه فهو الدرهم ... الا انه درهما ... وان وجدنا اسدس من نوعه ... منهما درهما واحدا صناعيا ... ومن هذا تبين الفرق بين الواحد الوضعي والصناعي

٢٠

وان كان في الكيف كاتحاد الانسان الاسود والحمار الاسود في السواد يسمى مشابهة وان كان في المضاف كاتحاد زيد وعمرو في بنوة بكر يسمى مناسبة وان كان في الشكل كاتحاد الارض والهواء في الكرية يسمى مشاكلة وان كان في وضع مخصوص وهو ان لا يختلف البعد بينهما كسطحي فلك يسمى موازاة وان كان في الاطراف كاتحاد الاجانتين في الاطراف يسمى مطابقة **قال** في اقسام الكثرة كل شيئين فهما متغايران وقال مشايخنا الشيئان ان استقل كل واحد منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن انفكاك احدهما عن الآخر فهما غيران والا فصفة وموصوف او كل وجزء ولهذا قالوا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره وعلى الاصطلاح الاول فالغيران ان اشتركا في تمام الماهية فمثلان والا فمختلفان متلاقيان ان اشتركا في موضوع متساويان ان صدق كل واحد منهما على ما صدق عليه الآخر ومتداخلان ان صدق احدهما على بعض ما صدق عليه الآخر فان صدق الآخر على جميع افراده فهو الاعم والا فكل واحد منهما اعم من الآخر من وجه واخص من وجه ومتباينان ان لم يشتركا متقابلان ان امتنع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد فان كانا وجوديين وامكن تعقل احدهما بالذهول عن الآخر فضدان كالسواد والبياض وان لم يمكن فمتضايفان كالابوة والبنوة وان كان احدهما وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالوجودي بحسب شخصه او نوعه او جنسه كالبصر والعمى فعدم وملكة حقيقيان وان اعتبر فيه وجود الموضوع في وقت يمكن اتصافه فعدم وملكة مشهوران وان لم يعتبر فسلب وايجاب قيل السواد من حيث انه ضد للبياض مضاف قلنا المضاف حينئذ السوادية لا هو فتقابل المقابل تحت المضاف فكيف يكون المضاف تحته قلنا المضاف تحت ما صدق عليه المقابل وهو اعم لصدقه على الضدين والايجاب والسلب وتحته المقابل او كلاهما لا الذات وحده **اقول** البحث الثالث في اقسام الكثرة كل شيئين فرضا فهما متغايران وقال مشايخنا اي مشايخ اهل السنة الشيئان ان استقل كل واحد منهما بالذات والحقيقة بان لا يكون احدهما قائما بالآخر بحيث يمكن انفكاك احدهما عن الآخر كالانسان والفرس فهما غيران وان لم يكن كذلك فان لم يستقل احدهما كاللون والجسم فصفة وموصوف وان استقل ولكن لم يمكن انفكاك احدهما عن الآخر كالسقف والجدار فكل وجزء ولاجل هذا الاصطلاح قال مشايخ اهل السنة الصفة مع الذات لا هو ولا غيره اما انها ليست نفس الذات فظاهر واما انها ليست غيره فعلى هذا الاصطلاح مخصص(؟) ... في الغير ...

والصفة والموصوف والكل والجزء وهو باطل لان صفتي الدائر المتعاريس
كالاسود والجسم والاسضاح لاخر لسنا بعنيرين لان كل واحد منهما ليس مستقل
بالذات والحقيقة ولا بصفة وموصوف اذ من شرط الصفة والموصوف حمل
احدهما على الاخر وهو منتف ههنا ولا بكل وجزء لا امكان احدهما على الاخر
فبطل الحصر وفيه نظر وعلى الاصطلاح الاول اما ان يكون الغيران متساويين في
الشيئية فقط فالغيران ان اشتركا في تمام الماهية فهما مثلان كزيد وعمرو
واللذين حكما اشتركا في تمام الماهية وان لم يشتركا في تمام الماهية فهما مختلفان
والمختلفان ان اشتركا في موضوع فهما متلاقيان والمتلاقيان متساويان
ان صدق كل منهما على كل ما صدق عليه الاخر كالانسان والناطق فان كل واحد
منهما يصدق على كل ما صدق عليه الاخر ومتداخلان ان صدق احدهما
على بعض ما صدق عليه الاخر فان صدق الاخر على جميع افراده فالاخر
هو الاعم مطلقا كالانسان والحيوان فان الانسان صادق على بعض
ما يصدق عليه الحيوان والحيوان صادق على جميع افراد الانسان
والا اي وان لم يصدق الاخر على جميع افراده بل على بعض افراده فكل منهما
اعم من الاخر من وجه واخص من وجه كالحيوان والابيض فان الحيوان
صادق على بعض ما صدق عليه الابيض وكذا الابيض صادق على بعض
ما صدق عليه الحيوان وان لم يشتركا في موضوع فهما متباينان والمتباينان
متقابلان ان امتنع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في
زمان واحد فقولنا في موضوع واحد احتراز عن الحكم الابلق فان المتقابلين
اعني السواد والبياض قد اجتمعا فيه لكن لا في موضوع واحد لكونهما ليسا
في موضع واحد وقولنا من جهة واحدة احتراز عن مثل زيد الذي يكون
ابنا وابا لبكر فان المتقابلين اعني البنوة والابوة قد اجتمعا فيه لكن
لا من جهة واحدة بل من جهتين وقولنا في زمان واحد احتراز عن مثل الذي
يصح في وقت ويمرض في وقت اخر فان المتقابلين اعني الصحة والمرض
قد اجتمعا فيه لكن في وقتين فان كان المتقابلان وجوديين وامكن تعقل احدهما
مع الذهول عن الاخر فضدان كالسواد والبياض وان لم يمكن تعقل احدهما مع
الذهول عن الاخر كالابوة والبنوة وان كان احدهما وجوديا والاخر عدميا فان
اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالمقابل الوجودي بحسب شخصه او
نوعه او جنسه كالبصر والعمى بالنسبة الى زيد الذي صار اعمى والاكمه

والعزب فملكة وعدم حقيقيان وان اعتبر في ذلك وجود الموضوع في وقت يمكن
اتصافه بذلك الامر الوجودي كالملتحي وعدم اللحية بالنسبة الى الانثى لا الى
الطفل فملكة وعدم مشهوران وان لم يعتبر لا هذا ولا ذاك فسلب وايجاب كزيد
كاتب وليس زيد بكاتب وفي حصر المتقابلات في الاربع المذكورة نظر
اذ يخرج عنه ما يكونان عدميين كالعمى واللاعمى قيل السواد من حيث انه ضد البياض
من قبيل المضاف اذ الضدية من الامور النسبية فلا يجوز جعل الضدين
كما ذكرتم قلت المضاف حقيقة ضدية السواد لا حقيقة كونه ضدا
للبياض لا نفس السواد لان السواد من حيث هو عرض مضاف للبياض
قيل المقابل من حيث انه مقابل مندرج تحت المضاف لان المقابلة
انما يتحقق بين الشيئين فكيف يكون المضاف مندرجا تحته كما ذكرتم والا يلزم
ان يصير الاخص من الشيء اعم منه قلت المقابل عبارة عن ذات عرض له التقابل
فههنا شيئان احدهما ما صدق عليه المقابل اعني الذات المعروضة للتقابل
والثاني نفس التقابل والمضاف مندرج تحت ما صدق عليه المقابل اعني
الذات وصدقه هو اعم من المضاف لصدقه على الضد والايجاب والسلب
والمضاف تحت المضاف اما التقابل نفسه او كلاهما اعني الذات مع التقابل
لا الذات وحده حتى يلزم صيرورة الاخص من الشيء اعم منه قال فروع
الاول المثلان لا يجتمعان والا لا يحد بحسب العوارض ايضا فيكونان
هو هو لا مثلين اقول هذه فروع على المباحث المتقدمة الفرع
الاول المثلان لا يجتمعان في محل واحد والا لا يحدا بحسب العوارض ايضا
كما اتحدا بحسب الماهية لان نسبة جميع العوارض الى كل واحد منهما على
السوية ضرورة ان محلهما واحد فكل ما يعرض عارضا لاحدهما يكون
عارضا للاخر اذ عروضه لاحدهما دون الاخر ليس اولى من العكس واذا كان
كذلك فيكون احدهما عين الاخر فلا يكون المثلان مثلين قال الثاني التقابل
بالذات بين السلب والايجاب لان كلا من المضافين والضدين انما
يقابل الاخر لاستلزامه عدمه والا لما كسائر المتباينات اقول
الفرع الثاني التقابل بالذات بين السلب والايجاب لان كل واحد من
الضدين والمضافين انما يقابل الاخر لاجل ان وجود الاخر مستلزم لعدمه
مثلا السواد انما يقابل البياض لاستلزام البياض عدم السواد فلو اجتمعا
يلزم اجتماع السواد واللاسواد اعني السلب والايجاب والابوة انما يقابل

البنوة لاستلزام الابوة عدم البنوة فلو اجتمعتا يلزم اجتماع الابوة
واللاابوة اعني السلب والايجاب والآلاي وان لم يستلزم وجود
احدهما عدم الاخر لم يكن بينهما تقابل بل كانا كسائر المتباينات
واعلم ان المصنف لم يتعرض للعدم والملكة قال السلب والايجاب
لا يصدقان ولا يكذبان واما المتضايفان فيكذبان بتخلو المحل عنهما والضدان
بعدم المحل واتصافه بالوسط كالفاتر واللاعادل واللاجائر وخلوه
عن الجميع كالشفاف والعدم والملكة بعدم الموضوع وعدم استعداده
لها اقول الفرع الثالث السلب والايجاب لا يصدقان ولا يكذبان
بشرائط مذكورة في الكتب المنطقية واما المتضايفان فيكذبان بسبب خلو
المحل عنهما كالحيوانات المتولدة فلا يقال لها انها اب او ابن والضدان
يكذبان بسبب عدم المحل فان الجسم لو لم يوجد لم يكن اسود ولا ابيض
ويكذبان ايضا بسبب اتصاف المحل بالوسط سواء عبر عن الوسط
باسم محصل كالفاتر فانه اسم لما هو حال عن كيفية الحرارة
والبرودة او لا يعبر عنه باسم بل يعبر عنه بسلب الطرفين كاللاعادل
واللاجائر ويكذبان ايضا بسبب خلو المحل عن الجميع اعني الطرفين و
الوسط كالجسم الشفاف فانه خال عن جميع الالوان والعدم والملكة
يكذبان بسبب عدم الموضوع مثلا لو لم يوجد زيد لم يكن بصيرا ولا
اعمى ويكذبان بسبب عدم استعداد الموضوع للملكة لا بحسب شخصه
او نوعه او جنسه كالسواد فلا يقال له انه بصير او اعمى
قال الرابع المتضايفان متلازمان طردا وعكسا
والضدان قد يلزمان المحل على البدل متعاقبان كالصحة والمرض
او لا متعاقبان كالحركة من الوسط واليه فانه لا بد وان يتوسطهما
سكون في المشهور وقد يلزم احدهما كبياض الثلج
اقول الفرع الرابع المتضايفان متلازمان طردا وعكسا
اي يكون عين كل منهما مستلزما لعين الاخر ورفع كل منهما مستلزما لرفع
الاخر والضدان قد يلزمان المحل على البدل اي يكون احدهما لا بعينه
لازما للمحل متعاقبان عليه على المحل كالصحة والمرض عند من لم يقل
بالحالة الثالثة وقد لا يتعاقبان على المحل كالحركة من الوسط والحركة
الى الوسط فانهما ضدان وليسا بمتعاقبين لان المشهور انه

لا بد وان يتوسط بين كل حركتين صاعدة وهابطة سكون
وقد يلزم احد الضدين بعينه المحل كبياض الثلج له
قال الخامس الاستقراء دل على ان التضاد
لا يكون الا بين نوعين اخيرين داخلين تحت جنس واحد
وان المتباينين لا يتضادهما الا في واحد
اقول الفرع الخامس الاستقراء دل على ان التضاد لا يكون
الا بين نوعين اخيرين داخلين تحت جنس واحد كالسواد و
البياض فانهما نوعان اخيران داخلان تحت جنس واحد
وهو اللون وكذا الاستقراء دل على ان المتباينين لا يتضادهما
الا في واحد وفي هذا الاخير نظر فان الحركة من الوسط
والسكون امران متباينان يتضادهما شيء واحد وهو
الحركة الى الوسط كما اعترف به المصنف آنفا
قال الفصل السادس في العلة والمعلول
وفيه مباحث الاول في اقسام العلة
وهي اربعة لان ما يحتاج اليه الشيء اما ان يكون جزءا
منه او لا يكون والاول اما ان يكون
الشيء به بالفعل وهو الصورة او بالقوة وهو المادة
ويسمى العنصر والقابل ايضا والثاني اما ان يكون
مؤثرا في وجوده وهو الفاعل او في مؤثريته وهو
الداعي والغاية اقول
الفصل السادس في العلة والمعلول
وفي هذا الفصل مباحث البحث الاول
في اقسام العلة اعني ما يحتاج اليه الشيء مطلقا وهي
اربعة لان ما يحتاج اليه الشيء اما ان يكون جزءا من الشيء
او لا يكون جزءا منه والاول اما ان يكون الشيء
به بالفعل ويسمى الصورة او يكون الشيء به بالقوة وهو
المادة ويسمى المادة العنصر لكونها اصلا للمركب يبتدى

سواء كانا متضادين او غير متضادين

اي مائية المعلول

جنه التركيب والقابل ايضا لكونها قابلة للصورة
والثانى اما ان يكون موثرا فى وجود الشى وهو
الفاعل او موثرا فى موثرية الفاعل وهو الداعى
والغاية اذ الغاية هو الذى اوجب على الفاعل
الزم صح

اتحاد المعلول

ايجاد المعلول اذ النجار ما لم يتصور غاية وجود السرير لم يوجد، وفى الحصر نظر **قال**
الثانى فى تعدد العلل والمعلولات المعلول الواحد بالشخص لا يجتمع عليه علل مستقلة والا
لاستغنى بكل واحد عن كل واحد فيكون مستغنيا ومحتاجا عنهما واليهما معا وهو محال والمماثلان
يجوز تعليلهما بمختلفين كالتضاد والمركب قد يتعدد آثاره، وكذا البسيط ان تعددت الآلات
والمواد وان لم يتعدد فمنعه جمهور الحكما وتمسكوا بان مصدرية هذا غير مصدرية ذاك
فان دخلا او احدهما فى ذاته لزم التركيب وان خرجا كانا معلولين فيعود الكلام ويلزم
التسلسل واجيب بان المصدرية من الاعتبارات العقلية التى لا وجود لها فى الخارج
وعورض بان الجسمية تقتضى التحيز وقبول الاعراض الوجودية عندكم مع بساطتها **اقول**
البحث الثانى فى تعدد العلل والمعلولات اعلم ان العلة المستقلة ويقال لها العلة التامة
عبارة عن جملة ما يتوقف عليه وجود الشى اذا عرفت هذا فنقول المعلول الواحد بالشخص
لا يجتمع عليه علل مستقلة واقلها ان يفرض اثنان والا لاستغنى المعلول بكل واحد من تلك
العلل عن كل واحد منها وذلك لانه لو اجتمع العلل فلو تحقق احدى العلتين وجب
صدور المعلول عنها لوجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة فيستغنى بهذه العلة
عن العلة الثانية وكذلك يجب صدوره عن العلة الثانية عند تحققها فيستغنى بالعلة الثانية
عن العلة الاولى فيكون مستغنيا عن كل واحد منهما ومحتاجا اليهما معا وهو محال والمعلولان
المماثلان يجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين كالتضاد فان مضادة السواد البياض مماثل
مضادة البياض السواد مع انهما معلولتان لذات السواد والبياض وهما مختلفان
وفيه نظر والمركب قد يتعدد آثاره اى يجوز ان يصدر عنه آثار مختلفة كالافعال الصادرة
من الانسان وكذا البسيط قد يتعدد آثاره ان تعددت الآلات كالنفس الناطقة فانه
يصدر عنها احساسات مختلفة وحركات كذلك بحسب الاعضا التى هى الآلات او تعددت
المواد كالعقل الفعال فانه يصدر عنه آثار مختلفة فى الكائنات بحسب المواد والقوابل
وان لم يتعدد الآلات ولا المواد فمنع تعدد آثار البسيط جمهور الحكما وتمسكوا بانه
لو صدر عن البسيط امران فمصدرية هذا غير مصدرية ذاك اى مفهوم كونه مصدرا لاحدهما
غير مفهوم كونه مصدرا للآخر لجواز ان يعقل احد المفهومين دون الآخر فان دخل هذان
المفهومان او احدهما فى ذات البسيط لزم التركيب وهو محال لاستحالة تركيب البسيط اذ
اللوازم معلولات الملزومات فيعود الكلام فى ان مفهوم كون البسيط مصدرا لاحد
المفهومين غير مفهوم كونه مصدرا للمفهوم الآخر ويلزم التسلسل وهو باطل ايضا واجيب
بان المصدرية من الاعتبارات العقلية التى لا وجود لها فى الخارج لانها من قبيل الاضافات
وهى غير متحققة فى الخارج كما سيجى فلا يرد فيه التقسيم المذكور وعورض متمسك الحكما

عنها واليها

الا انا نسلم ان مضادة السواد للبياض
مماثل لمضادة البياض للسواد ولم لا
يجوز ان يكون نوعا واحدا منهما مخالفا
للآخر بحسب الماهية

وان خرج كل واحد من المفهومين
عن ذات البسيط كانا معلولين
لذات البسيط صح

شرحها
وفي هذه المعارضة نظر لان الجسمية [illegible] شيئا واحدا من جميع الوجوه [illegible] من الابعاد والتأليف [illegible] وغير ذلك [illegible] ان يكون ايضا [illegible] المكان للابعاد وقبول الاعراض لماهيته ٥

بان الجسمية تقتضي الحيز اي الحصول في المكان المطلق وتقتضي قبول الاعراض الوجودية عندكم
مع بساطتها ولاول غير الثاني فيكون البسيط مصدرا لامرين فبطل قول الحكماء وانما قال
قبول الاعراض الوجودية لان قبول الاعراض العدمية لا ينافي البساطة كصفات التنزيه للواجب
جل ذكره واجاب الحكماء عن هذه المعارضة بانا لا نسلم ان الجسم بسيط بل هي مركبة من المادة
والصورة واذا كانت مركبة فلا يرد نقضا **قال** الثالث في الفرق بين جزء المؤثر
وشرطه الجزء ما يتوقف عليه ذات المؤثر والشرط ما يتوقف عليه تاثيره لا تحقق ذاته كاليبوسة
للنار **اقول** البحث الثالث في الفرق بين جزء المؤثر وشرطه الفرق بين جزء المؤثر
وشرطه هو ان جزء المؤثر ما يتوقف عليه ذات المؤثر والشرط ما يتوقف عليه تاثير المؤثر لا تحقق ذاته
كاليبوسة للنار فان تحقق ذات النار غير متوقف عليها بل تاثير النار فيما يماسه متوقف عليها
قال الرابع قيل الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا معا لان القابل من حيث هو
قابل لا يستلزم المقبول والفاعل من حيث هو فاعل يستلزمه ولان القبول غير الفعل فلا
يكون مصدر احدهما مصدرا للآخر قلنا عدم استلزام الشيء باعتبار لا ينافي استلزامه باعتبار
آخر ولهذا قيل نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام والقول في ان البسيط لا يتعدد آثاره
قد سبق **اقول** البحث الرابع قيل الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا
لان القابل من حيث انه قابل لا يستلزم المقبول لان نسبته الى المقبول بالامكان والفاعل
من حيث هو فاعل يستلزم المعلول لان نسبته الى المعلول بالوجوب فلا يكون القابل فاعلا
وايضا القبول غير الفعل فلا يكون مصدر احدهما مصدرا للآخر بناء على ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد قلنا في الجواب عن الاول بان ما ذكرتم من الدليل لم يدل الا ان القابل
من حيث هو قابل لا يكون فاعلا من حيث هو فاعل ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الشيء الواحد
قابلا وفاعلا اذ اعتبار القابلية غير اعتبار الفاعلية فباعتبار القابلية لا يكون مستلزما و
باعتبار الفاعلية يكون مستلزما وهذا ليس بمنكر اذ عدم استلزام الشيء امرا باعتبار لا
ينافي استلزامه باعتبار آخر انما المحال استلزام شيء شيئا وعدم استلزامه له باعتبار
واحد ولاجل ما ذكرنا قيل نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام الذي لا ينافي وجوب
الاستلزام والجواب عن الثاني هو ان القول في ان البسيط لا يتعدد آثاره قد سبق ٥

قال الباب الثاني في الاعراض وفيه فصول ثلث الاول
في المباحث الكلية وفيه مباحث الاول في تعداد اجناسها المشهور انحصار الاعراض في
المقولات التسع وهي الكم وهو ما يقبل القسمة لذاته كالاعداد والمقادير والكيف
وهو ما لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره على تصور الغير كالالوان والاين وهو
حصول الشيء في المكان والمتى وهو حصول الشيء في الزمان ككون الكسوف في وقت كذا

نسبة اجزائه بعضها الى بعض

والوضع وهو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض والى الامور الخارجة عنه كالقيام
والاستلقاء والاضافة وهي النسبة العارضة للشيء بالقياس الى نسبة اخرى كالابوة والبنوة
والملك وهو هيئة الشيء الحاصلة بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص وان
يفعل وهو كون الشيء مؤثرا كالقاطع ما دام قاطعا وان ينفعل وهو كون الشيء متأثرا
عن غيره كالمنقطع ما دام منقطعا واعلم ان الوحدة والنقطة خارجتان عنها وان جنسيتها
غير معلومة لاحتمال ان يكون كل واحد منها او بعضها مقولا على ما تحتها قولا عرضيا وان العرض
ليس جنسا لها لان عرضيتها مفتقرة الى البيان **قال** هذا هو الباب الثاني في
مباحث الاعراض وفي هذا الباب فصول الفصل الاول في المباحث الكلية للاعراض وهي
المباحث التي لا تختص بنوع منها وهي خمسة البحث الاول في تعداد اجناس الاعراض المشهور
انحصار الاعراض في المقولات التسع احدها الكم وهو عرض يقبل القسمة لذاته كالاعداد
ويسمى كما منفصلا والمقادير ويسمى كما متصلا فقولنا لذاته احتراز عما يقبل القسمة لا لذاته
وسيجيء مباحثه في الفصل التالي لهذا الفصل حيث نبين اقسام الكم بالعرض وثانيها
الكيف وهو عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره على تصور غيره كالالوان فقولنا
لا يقبل القسمة لذاته احتراز عن الكم وقولنا لا يتوقف تصوره على تصور غيره احتراز عن الاعراض
النسبية واعلم ان المصنف والشيخ قد غفلا عن قيد يجب ان يزاد في تعريف الكيف
بعد قوله لا يقبل القسمة لذاته وهو قولنا واللاقسمة ليخرج عنه النقطة والوحدة وهو سهو منه
وثالثها الاين وهو حصول الشيء في المكان ككون زيد في البيت فقولنا في المكان احتراز
عن المتى وانما لم يذكر مثال الاين بخلاف بقية المقولات لوضوحه ورابعها المتى وهو حصول
الشيء في الزمان ككون الكسوف في وقت كذا فقولنا في الزمان احتراز عن الاين وخامسها
الوضع وهو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض والى الامور الخارجة اي تكون
نسبة تحصل لاجزائه في الموازاة والمحاذاة والانحراف والقرب والبعد بالقياس الى جهات
العالم كالقيام والاستلقاء فقولنا بسبب نسبة بعض اجزاء الشيء الى بعض آخر احتراز عن الهيئة
التي لا تحصل بسبب هذه النسبة كسائر الاعراض وقولنا والى الامور الخارجة ليتميز الانتصاب
مثلا عن الانتكاس وسادسها الاضافة وهي النسبة العارضة للشيء بالقياس الى نسبة
اخرى كالابوة والبنوة فان الابوة انما تعرض بالقياس الى البنوة وبالعكس فقولنا بالقياس
الى نسبة اخرى يخرج لسائر الاعراض وسابعها الملك ويقال له الجدة وهو هيئة الشيء
الحاصلة بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص فانه هيئة حاصلة للشيء وهو
المتعمم والمتقمص بسبب شيء آخر وهو العمامة والقميص فان كلاهما محيطان بالمتعمم والمتقمص
وينتقل بانتقاله فقولنا بسبب ما يحيط به احتراز عما لا يحيط به كالدرهم الذي يكون في يد زيد
منتقلا [illegible]

النسبية صح

وقوله ينفعل باستاله احتراز عما لا ينفعل باستاله مثل البيت فان هاتين الصورتين لا
يقال لهما الملك في هذا الاصطلاح وثانيهما ان يفعل وهو كون الشي موثرا في غيره كالقاطع
ما دام قاطعا وثالثها ان ينفعل وهو كون الشي متاثرا عن غيره كالمنقطع ما دام
منقطعا وذكر الكاتبي انه انما اختير اسما ان يفعل وان ينفعل لهاتين المقولتين دون
اسمي الفعل والانفعال لان الفعل والانفعال قد يقالان على ما قطع شيا وانقطعت حركته
كما يقال لمن ارتفعت حركته هذا القطع عنه وكذا يقال في هذا الثوب احتراق بعد استقراره
محصولا ولما ان يفعل وان ينفعل فلا يقالان على الشي الا حال ما يؤثر في غيره ويتاثر عن غيره
وهذا الكلام لا وجه له لا بحسب العربية ولا بحسب الاصطلاح الا بتمحّل وهو دلالة الفعل على التجدد
دون المصدر وانما قال المصنف المشهور انحصار الاعراض في المقولات التسع لان انحصار
الاعراض فيها غير برهاني بل مشهور عند ارباب الصناعة ولان من المذاهب الغير المشهورة
ان المقولات منحصرة في ثلثة الكم والكيف والاضافة واعلم ان الوحدة والنقطة خارجتان عن
هذه المقولات وانت تعلم انه انما يلزم خروجهما عنها اذا فسر الكيف بما ذكرنا اما اذا
فسر بما ذكره المصنف لم يلزم خروجهما عنها كما ذكرنا وان جنسية هذه المقولات لما تحتها غير
معلومة لاحتمال ان يكون كل واحد من هذه المقولات او بعضها مقولا على ما تحتها قولا عرضيا
وان العرض ليس جنسا لهذه المقولات لان عرضية هذه المقولات منسوبة الى البيان فلو كان
العرض جنسا لهذه المقولات لكان ذاتيا لها وذاتي الشي لا يثبت له بالبرهان **قال**
الثاني في امتناع الانتقال عليها اجمع عليه جمهور العقلاء واحتجوا بان تشخص افرادها
ليس لنفسها ولا للوازمها والا انحصرت انواعها في اشخاصها ولا لعوارضها الحالة فيها لتوقف
حلولها على تعينها فهو لمحالها فلا تنتقل عنها بخلاف الجسم فانه غير محتاج في تشخصه الى الحيز
بل في تحيزه وهو حاصل باعتبار الحيزين **اقول** البحث الثاني من المباحث
المشتركة بين جميع الاعراض في امتناع الانتقال عليها اجمع على امتناع الانتقال على الاعراض
جمهور العقلاء واحتجوا عليه بان تشخص افراد الاعراض يحتاج الى علة بناء على ان التشخص
امر ثبوتي زايد وتشخص افرادها ليس لنفس ماهياتها ولا لشي من لوازم تلك الماهيات والا
يلزم انحصار انواع الاعراض في الاشخاص اي لا يوجد من كل نوع من تلك الاعراض الا شخص
واحد لما عرفت في فصل الماهية لكن انواع الاعراض غير منحصرة في الاشخاص ضرورة وليس ايضا
تشخص افرادها لعوارضها الحالة فيها لان حلول تلك العوارض فيها متوقف على تعينها اي تشخصها
لان الشي ما لم يتشخص لم يحل فيه العوارض فلو توقف تشخصها على تلك العوارض
لزم الدور واذا بطل هذه الاقسام علم بان تشخص تلك الافراد لمحالها فلا تنتقل تلك
الافراد عن تلك المحال اذ لو فارقت المحال بطل عنها تشخصها فلا يبقى تلك الاعراض موجودة

ولا

ولقايل ان يمنع الحصر لجواز ان يكون تلك العلة امرا مفارقا فان قلت نسبة المفارق الى الجميع
على السوا فلا يكون علة للتشخص فرد معين والا لزم الترجيح بلا مرجح قلنا ممنوع لجواز ان
يكون استعدادات تلك الاعراض في قبول التشخصات مختلفة وان منع توقف حلول تلك
العوارض على تعينها لجواز ان يحصل التشخص بنفس حلول تلك العوارض فلا سابق عن الحلول
قوله بخلاف الجسم اشارة الى جواب سوال مقدر وتقريره ان يقال ما ذكرتم من الدليل يقتضي
امتناع الانتقال على الاجسام اذ يقال تشخص افراد الجسم ليس لماهياتها ولا لشي من لوازمها والا
انحصرت انواع الجسم في اشخاصها ولا لعوارضها الحالة فيها لتوقف حلول تلك العوارض على تعينها
فهو لمحالها فلا ينتقل افراد الجسم عن محالها لكن انتقال افراد الجسم حاصل ضرورة فلا يصح ما ذكرتم
من الدليل وتقرير الجواب ان الامر في العرض بخلاف الجسم فان علة تشخص الجسم مادته
المعينة كما عرفت ايضا في فصل الماهية فاحتياجه الى الحيز ليس في تشخصه بل في تحيزه وتحيزه حاصل
باعتبار الحيزين **قال** الثالث في قيام العرض بالعرض منعه المتكلمون متمسكين
بان المعنى بالقيام حصوله في الحيز تبعا لحصول محله وذلك المتبوع لا يكون الا جوهرا وهو ضعيف
اذ القيام هو الاختصاص الناعت فان صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه وان سلم فلم
لا يجوز ان يكون تحيز محله تبعا لتحيز محل آخر وهو الجوهر واحتج الحكماء بان السرعة والبطوء
عرضان قائمان بالحركة فانها المنعوتة بهما دون الجسم **اقول** البحث الثالث من
المباحث المشتركة بين الاعراض في قيام العرض بالعرض منع المتكلمون قيام العرض بالعرض متمسكين
بان المعنى من قيام شي بشي هو حصول شي في الحيز تبعا لحصول محله في ذلك الحيز كقيام السواد
بالجسم فلو قام عرض بعرض وجب حصول عرض في حيز تبعا لحصول عرض آخر فيجب ان يكون
المتبوع في الحيز عرضا لكن المتبوع في الحيز لا يكون الا جوهرا اذ الجوهر هو المتحيز بالذات
وهذا التمسك ضعيف اذ لا نسلم ان معنى القيام ما ذكرتم بل معنى القيام هو الاختصاص الناعت
كالسرعة بالنسبة الى الحركة فانها مختصة بالحركة ناعتة لها فيقال الحركة سريعة والدليل على ان
المعنى بالقيام ما ذكرنا لا ما ذكرتم انا نحكم على ان صفات الله قائمة بذاته تعالى مع امتناع
تحيزه وان سلم ان القيام عبارة عما ذكرتم لكن لم لا يجوز ان يكون تحيز محل العرض
تبعا لتحيز محل آخر وهو الجوهر كاللون فانه حاصل في الحيز بواسطة حلول محله وهو السطح
في الحيز والسطح ايضا حاصل في الحيز بواسطة حلول محله وهو الجسم في الحيز احتج الحكماء
على جواز قيام العرض بالعرض بان السرعة والبطوء عرضان قايمان بالحركة التي هي عرض فيجوز
قيام العرض بالعرض لوقوعه والدليل على قيام السرعة والبطوء بالحركة دون الجسم هو ان المنعوت
بهما هو الحركة دون الجسم اذ يقال الحركة سريعة وبطيئة دون الجسم وفيه نظر اذ ذلك انما يلزم
ان لو كان القيام عبارة عن الاختصاص الناعت اما لو كان عبارة عما ذكره المتكلمون فلا

قال الرابع في بقاء الاعراض منعه الشيخ وتمسك بان البقاء عرض فلا يقوم بالعرض ولانه لو بقي لامتنع زواله لانه لا يزول لنفسه لاستحالة ان ينقلب الممكن ممتنعا ولا لمؤثر وجودي كطريان ضد فان وجوده مشروط بعدم الضد الآخر ولا عدمي كزوال شرط فانه الجوهر فيعود الكلام اليه ويلزم الدور ولا فاعل اذ لا بد من اثر فيكون موجدا لا معدما واجيب عن الاول بمنع المقدمتين وعن الثاني بان عدمه يقتضيه ذاته بعد ازمنة والالزام مشترك او مؤثر مباين عن محله او انتفا شرط وهو عرض لا يستمر او فاعل ولا نسلم ان اثره لا يكون عدما متجددا وقد تمسك به النظام في امتناع بقاء الاجسام اقول البحث الرابع من المباحث المشتركة بين الاعراض في بقاء الاعراض منع الشيخ ابو الحسن الاشعري بقاء الاعراض وتمسك في هذا المطلوب بدليلين آ ان البقاء عرض قايم بذات الباقي فلا يقوم بالعرض اي لا يجوز ان يكون العرض باقيا والا لزم قيام العرض بالعرض ب ان العرض لو بقي لامتنع زواله لان العرض لا يزول لنفسه اي لا يكون ذاته مقتضيا لعدمه لانه لو زال لنفسه لكان ممتنعا وقد كان قبل الزوال ممكنا لوجود فح ينقلب الممكن ممتنعا وهو باطل لاستحالة ان ينقلب الممكن ممتنعا ولا يزول لمؤثر موجب وجودي كطريان الضد على المحل اي يكون سبب زوال العرض طريان الضد على المحل لان وجود الضد الطاري في المحل مشروط بعدم الضد الاول عن المحل فلو تعلل عدم الضد الاول بوجود الضد الطاري لزم الدور ولا يزول ايضا لمؤثر عدمي كزوال شرط فان شرط العرض هو الجوهر بان نقول عدمه لا يكون لامر وجودي ولا لعدمي لان عدمه ح يكون لانتفا شرط وذلك الشرط ان كان عرضا لزم الدور وانه محال وان كان جوهرا كان عدمه ايضا لانتفا شرط هو جوهر وذلك يستلزم اشتراط كل جوهر بجوهر آخر لا الى نهاية فيلزم التسلسل وانه محال واعلم ان المصنف اقتصر على الشق الاول من الترديد لاقتصاره على لزوم الدور وعدم تعرضه للزوم التسلسل ولا يزول الفاعل بالاختيار كما قال الله تعالى بعدمه لان الفاعل بالاختيار لا بد له من اثر يوجده والا لم يكن مؤثرا فيكون موجدا لذلك الاثر لا معدما وقد فرضنا معدما هذا خلف فعلم بان العرض لو بقي لامتنع زواله لكنه لا يمتنع زواله ضرورة فلا يجوز بقاء الاعراض وهو المطلوب واجيب عن الدليل الاول بمنع المقدمتين اي لا نم ان البقاء عرض قايم بذات الباقي وان سلم لكن لم لا يجوز قيام العرض بالعرض وما ذكرتم لبيانه فقد بينا ضعفه واجيب عن الدليل الثاني بان عدم العرض يقتضيه ذات العرض بعد ازمنة اي يجب عدمه في زمان معين بعد ان يبقى ازمنة كثيرة وهذا كما قلتم ان العرض جايز الوجود في الزمان الاول ثم قلتم انه ممتنع الوجود في الزمان الثاني وايضا الالزام مشترك بان نقول زوال العرض محال لانه لا يزول لذاته ولا لمؤثر موجب وجودي ولا لمؤثر عدمي ولا لفاعل بالاختيار

بعين ما ذكرتم او نجيب بان عدم العرض يقتضيه مؤثر مباين عن محله اي لا نم ان المؤثر لو كان موجبا وجوديا يكون طريانا للضد لم لا يجوز ان يكون امرا مباينا عن محله لا يطرؤ على المحل او بان عدم العرض يقتضيه انتفاء شرط ولا يجب ان يكون ذلك الشرط جوهرا اذ انحصار شرط العرض في الجوهر ممنوع بل ذلك الشرط عرض غير مستمر الوجود فان الاعراض عندنا قسمان منها ما يجوز بقاؤها كالالوان والطعوم ومنها ما لا يجوز بقاؤها كالحركات والاصوات واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يعدم ما لا يبقى من الاعراض شرط الوجود ما يبقى منها فعند انقطاعها يعدم الباقي لزوال شرطه ولا نسلم انه لو كان شرط الجوهر العرض يلزم الدور لجواز ان يكون العرض الذي هو شرط الجوهر غير العرض الذي هو مشروط او بان عدم العرض يقتضيه فاعل بالاختيار وقوله لا بد له من اثر يوجده قلنا لا نم لجواز ان يكون اثره عدما متجددا اي يكون اثره نفس الاعدام وقد تمسك النظام بهذا الدليل الذي ذكرنا من وجوه في امتناع بقاء الاجسام قال الخامس في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين اذ لو جاز لجاز حصول الجسم الواحد في مكانين ولامتنع الجزم بان السواد المحسوس في هذا المحل غير المحسوس في ذلك ولزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وزعم جمع من الاوايل ان الاضافات كالجوار والقرب عرض قائم بامرين وقال ابو هاشم التاليف يقوم بجوهرين والا لما امتنع عن الانفكاك كالمجاورين ولا يقوم باكثر من جوهرين والا لعدم بعدم الثالث فلا يبقى الباقيان مولفين واجيب بان احالة تعسر الانفكاك الى احتياج التاليف اليهما ليست اولى من احالته الى احتياج احدهما الى الآخر او الصاق الفاعل المختار اقول البحث الخامس من المباحث المشتركة بين الاعراض في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين نقول لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لجاز حصول الجسم في مكانين اي لو جاز في العقل ان يكون العرض الحال في هذا المحل عين الحال في ذلك المحل لجاز ان يكون الجسم الحال في هذا المكان هو الجسم الحال في ذلك المكان والتالي باطل بديهة فكذا المقدم وفيه نظر اذ قياس الاعراض على الاجسام في الحلول في المحال غير معقول اذ لو صح ذلك لجاز ان يقال يمتنع اجتماع العرضين في محل واحد قياسا على امتناع اجتماع الجسمين في مكان واحد لكن اجتماع العرضين في محل واحد جايز اتفاقا كالسواد والحركة وايضا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لامتنع الجزم بان السواد المحسوس في هذا المحل غير السواد المحسوس في ذلك المحل لجواز ان يكون سوادا واحدا قايما بمحلين والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه نظر اذ القايل بجواز قيام العرض الواحد بمحلين كيف يسلم انتفاء التالي وايضا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين يلزم اجتماع علتين مستقلتين على شخص واحد بناء على ان العلة المستقلة لتشخص افراد الاعراض هو المحال كما مر في بيان امتناع الانتقال على الاعراض لكن اجتماع علتين مستقلتين

على بعض موضوع الحد محال لما مر في بحث العلل والمعلولات فلا يجوز قيام العرض بمحلين وفيه ما قد عرفته وزعم جمع من الاوايل بان الاضافات المماثلة الحقيقية كالجوار والقرب بعرض لامرين وتقوم بهما لان المتضايفين لابد لهما من رابطة تربط احدهما بالآخر فالقايم باحدهما وجب ان يكون عين القايم بالآخر والا كان كل منهما منقطعا عن الآخر وهو محال فيكون العرض الواحد قايما بمحلين وقد ظهر الجواز بان يكون احدهما عين الآخر مع امتناع الانقطاع لابد له من دليل وقال ابو هاشم التاليف اعني الرابطة التي بها يعسر انفكاك بعض اجزاء الجسم عن الآخر عرض يقوم بجوهرين لانه لو كان قايما باحدهما دون الآخر لما امتنع عن الانفكاك كالمجاورتين فانه لما لم يكن بينهما تاليف جاز انفكاك احدهما عن الآخر لكن امتنع انفكاك المولفين فيكون التاليف قايما بهما فيقوم العرض الواحد بمحلين وزعم ابو هاشم ان التاليف لا يقوم باكثر من جوهرين فاذا انضم اليهما ثالث حصل تاليف آخر قايم بهذا الثالث وباحد الاولين وهكذا في الرابع والخامس الى غير ذلك لانه لو قام التاليف باكثر من جوهرين لعدم التاليف بعدم الثالث فلا يبقى الباقيان مولفين وليس كذلك والجواب عما ذكره ابو هاشم بان حالة عسر الانفكاك الى احتياج التاليف الى الجوهرين ليست اولى من حالته الى احتياج احدهما الى الآخر فقط او الى الصانع الفاعل المختار احدهما بالآخر

قال الفصل الثاني في مباحث الكم الاول

في اقسامه الكم اما ان ينقسم الى اجزاء لا تشترك في حد واحد وهو المنفصل ويسمى العدد او الى اجزاء تشترك وهو المتصل فان لم يكن قار الذات فهو الزمان وان كان فهو المقدار فان انقسم في جهة واحدة فهو الخط وبه ينتهي السطح كما هو ينتهي بالنقطة وان انقسم في جهتين فهو السطح والبسيط وبه ينتهي الجسم وان انقسم في الجهات الثلث فهو الجسم التعليمي والثخن ما بين السطوح فان اعتبر به نزولا فعمق وان اعتبر به صعودا فسمك وقد يطلق العمق على البعد المقاطع للطول وهو البعد المفروض اولا وقيل الطول لامتداد بين المتقاطعين في السطح والآخذ من راس الانسان الى قدمه ومن ظهر ذوات الاربع الى اسفله وهو المفروض ثانيا والامتداد الاقصر والآخذ من يمين الانسان الى يساره ومن راس الحيوان الى ذنبه والطول والعرض والعمق كميات ماخوذة مع اضافات

اقول

الفصل الثاني في مباحث الكم البحث الاول في اقسامه الكم ينقسم بالقسمة الاولى الى المنفصل والمتصل لانه اما ان ينقسم الى اجزاء لا تشترك في حد واحد وهو الكم المنفصل ويسمى العدد فانه مركب من الوحدات وليس في الوحدات واحد يكون حدا مشتركا بين ساير الاجزاء او ينقسم الى اجزاء تشترك في حد واحد وهو الكم المتصل والكم المتصل ان لم يكن قار الذات اي لا يجتمع اجزاؤها في الوجود فهو الزمان فان في اجزاء يكون حدا مشتركا بين ساير الاجزاء

كما كان فانها نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس اجزاؤه مجتمعة في الوجود لانقضائه على سبيل التجدد والتصرم وان كان قار الذات فهو المقدار والمقدار ان انقسم في جهة واحدة فهو الخط وبه ينتهي السطح كما ان الخط ينتهي بالنقطة وان انقسم في جهتين فهو السطح ويقال له البسيط ايضا وبه ينتهي الجسم وان انقسم في الجهات الثلث فهو الجسم التعليمي ويقال له الثخن ايضا اذ الثخن ما له الثخن والثخن حشو ما بين السطوح فعلى هذا يكون معنى الثخن ذو حشو بين السطوح وهذا لا يكون الا جسما والثخن ان اعتبر به نزولا فعمق كما في الماء وان اعتبر به صعودا فسمك كما في البيت وقد يطلق العمق على البعد المقاطع للطول والعرض لا على البعد المقاطع للطول فقط كما قال المصنف ولهذا لو كان العرض ايضا عمقا لكونه بعدا مقاطعا للطول هذا اذا قرى والعرض بالرفع على انه مبتدا وما بعده خبره وان قرى بالجر على انه عطف على الطول وادخل الواو للحال على هو لم يرد عليه هذا النقض لكن الرواية هو الاول والطول هو البعد الذي يفرض اولا وقيل الطول هو اطول الامتدادين المتقاطعين في السطح من غير اعتبار تقدم وتاخر وقيل الطول هو الامتداد الآخذ من راس الانسان الى قدمه ومن ظهر ذوات الاربع الى اسفله وما فوقه والعرض هو البعد المفروض ثانيا وقيل هو اقصر الامتدادين المتقاطعين في السطح وقيل هو الامتداد الآخذ من يمين الانسان الى يساره ومن راس الحيوان الى ذنبه فالخط على التفسير الاول للطول والعرض والعمق اذا فرض ابتداء كان طولا وان فرض آخر معه مقاطع له كان عرضا وان فرض خطان ثم جاء ثالث مقاطع اياهما قيل له عمق فالطول والعرض والعمق على جميع التفاسير كميات ماخوذة مع اضافات عارضة لها كما عرفت

قال

الثاني في الكم بالذات والعرض الكم بالذات ما يكون كما في نفسه والكم بالعرض ما يكون حالا في كم كالزمان فانه وان كان متصلا بالذات فانه متصل بالعرض لقيامه بالحركة المنطبقة على المسافة ومنفصل اذا قسم بالساعات او محلا له كالجسم المعدود او حالا في محل كما يقال هذا البلق بياضه اكثر او متعلقا به كالقوة المتناهية او الغير المتناهية بحسب تناهي آثارها او لا تناهيها عددا او زمانا

اقول

البحث الثاني في الكم بالذات والكم بالعرض الكم بالذات ما يكون كما في نفسه كالمقادير الثلثة التي مر ذكرها والكم بالعرض اربعة الاول ما يكون حالا في كم بالذات كالزمان فانه وان كان كما متصلا بالذات كما مر فانه كم متصل بالعرض ايضا فانه لكونه مقدارا للحركة قايم بالحركة منطبق عليها والحركة منطبقة على المسافة المتصلة بالذات فالزمان منطبق على المسافة التي هي كم بالذات ولهذا يقدر الزمان بالمسافة فيقال زمان فرسخ وزمان فرسخين فالزمان من هذا الوجه داخل تحت الكم المتصل بالعرض والزمان كم منفصل بالعرض ايضا لانه يعرض له الانقسام

بالساعات والايام والشهور والسنين قلت الزمان كم متصل بالذات
فلو كان كما متصلا بالعرض يلزم عروض الكم المتصل للكم المتصل وانه محال لاستحالة
عروض الشي لنفسه قلت لا استحالة ان يكون الشي من مقولة ثم يعرض له من تلك
المقولة شي اخر فان الاضافات يعرض لها الاضافة كالاقرب فان القرب من الاضافات
والاقربية العارضة له ايضا من الاضافات الثاني من الكم بالعرض ما يكون
محلا للكم بالذات اما الكم المتصل فكالجسم الطبيعي فانه محل الجسم التعليمي الذي هو
كم متصل بالذات واما الكم المنفصل فكالمعدودات فانها محل للعدد وهو كم
منفصل بالذات الثالث من الكم بالعرض ما يكون حالا في محل الكم بالذات كما قال
هنا الابيض بياضه اكثر فان البياض حال في الجسم الطبيعي الذي هو محل الجسم التعليمي الذي هو
كم بالذات الرابع من الكم بالعرض ما يكون متعلقا بالكم بالذات كالقوى الموصوفة
في الاشياء فانها متعلقة بالعدد او الزمان الذي هو كم بالذات فوصف تلك القوى بخواص
الكم بالذات اذ يقال لتلك القوى انها متناهية او غير متناهية عددا وزمانا لان تلك
القوى ذوات كمية في انفسها بل بحسب تناهي آثارها ولا تناهيها فان القوى يختلف
بالزيادة والنقصان بالاضافة الى العدد ما يظهر عنها او بالاضافة الى زمان بقاء الفعل
قال الثالث في عدمية هذه الكميات قال المتكلمون العدد مركب من الوحدات
التي اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج كما سبق واما المقادير فهي الجسمية او جزؤها
بناء على ان الاجسام مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى وليست هي امرا زائدا عليها ولهذا لا تنقسم
بانقسام الجسم الذي هو محلها فتنقسم الخط عرضا والسطح عمقا هذا خلف قيل
ليست هي من الاعراض السارية فلا يلزم انقسامها واجيب بان السطح مثلا ان
لم يكن في شي من الاجزاء المفروضة للجسم فلا يكون حالا فيه وان كان فاما ان يوجد بتمامه
في واحد فقط فيكون هو ذا امتداد لا غير او في كل واحد فيقوم الواحد بالكثير او لا بتمامه
فيلزم التجزية اقول البحث الثالث في بيان عرضية هذه الكميات وفي نفي
الشيخ في عدمية هذه الكميات والثاني اولى اعني المنفصلة والمتصلة القارة وغيرها قال
المتكلمون الكم المنفصل لا وجود له في الخارج لان العدد مركب من الوحدات التي هي
اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج كما سبق في مباحث الوحدة فالمركب مما لا وجود
له في الخارج لا يوجد في الخارج فالعدد لا وجود له في الخارج وانه هو الكم المنفصل فالكم
المنفصل لا وجود له في الخارج وهو المطلوب واما المقادير اعني الكم المتصل القار
الذات فايضا لا وجود لها في الخارج لان المقادير اما نفس الجسمية او جزء الجسمية بناء على
ان الاجسام مركبة من اجزاء لا تتجزى وليست المقادير امرا زائدا على الجسم حالا فيه

ولو لم يلزم انقسام المقادير بانقسام الجسم الذي هو محلها فيلزم انقسام السطح في الجهات
الثلث كانقسام الجسم فيها ويلزم انقسام الخط في الطول والعرض كانقسام السطح فيهما
لكونه محلا للخط فينقسم الخط عرضا والسطح عمقا هذا خلف لان الخط طول بلا عرض
والسطح طول وعرض بلا عمق وانت تعلم ان هذا الدليل مبني على اثبات الجزء وستعلم ما هو
الحق فيه قيل على هذا الدليل بانا لا نم انقسام المقادير بانقسام محلها الذي هو الجسم
وانما يلزم ذلك لو كان حلولها في الجسم حلول السريان لكن المقادير ليست من الاعراض السارية
فلا يلزم انقسام محلها وهو الجسم واجيب بان المقادير من الاعراض السارية ولنبين
في السطح مثلا فنقول السطح مثلا من الاعراض السارية لانه حال في الجسم وح ان لم يكن
حاصلا في شي من الاجزاء المفروضة للجسم فلا يكون حالا في الجسم ضرورة وان كان حاصلا في شي من
اجزاء الجسم فاما ان يوجد السطح بتمامه في واحد من تلك الاجزاء فقط فوجب ان يكون ذلك
الواحد من تلك الاجزاء ذا امتداد دون الجسم وهو باطل او يوجد السطح بتمامه في كل واحد من
الاجزاء فيقوم العرض الواحد بالمحال الكثيرة وانه محال كما مر او يوجد السطح في كل واحد من
الاجزاء لا بتمامه بل يوجد في كل واحد من الاجزاء شي من السطح وهو المعنى بحلول السريان فيلزم
قسمة السطح وهو المطلوب وانما قيد الاجزاء بالمفروضة لانه لو لم تتقيدها بذلك لكان للمعترض ان
يقول لا نم وجود الاجزاء في الجسم حتى يلزم ما ذكرتم فقيدها بالمفروضة لتكون منتفيا اذ المعترض
ايضا قايل بالاجزاء المفروضة قال احتج الحكماء بان الجسم الواحد قد يتوارد عليه
المقادير المختلفة مع بقاء جسميته المعينة بحالها وبان الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمي
المتخلخل تارة والمتكاثف اخرى فلا يكون جوهرا واجيب عن الاول بان المتغير هو
الشكل واوضاع اجزاء الجسم وعن الثاني بمنع المقدمات اقول احتج الحكماء على ان
المقادير زايدة على الجسمية بحجتين الاولى ان الجسم الواحد كالشمعة المعينة قد يتوارد
عليه المقادير المختلفة ويتزايل عنه بان يجعل تارة كرة وتارة مكعبا الى غير ذلك مع بقاء
جسميته المعينة بحالها ولا خفاء في ان الامور المتواردة المتزايلة غير الجسمية الباقية في جميع
الاحوال الثانية ان الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمي اي قائمة به والجسم التعليمي
يتخلخل تارة فيزيد مقداره ويتكاثف تارة اخرى فينتقص مقداره والجسم الطبيعي باق على
طبيعته النوعية والمتغير الى الزيادة والنقصان غير الباقي في الحالتين فلا يكون الجسم
التعليمي جوهرا بل يكون عرضا قائما بالجسم الطبيعي واذا كان عرضا فصفاته اولى بان يكون
اعراضا واجيب عن الاحتجاج الاول بانا لا نم ان المتغير المتوارد على الجسم انما هو
المقدار فانه نفس الجسمية الباقية بحالها او جزؤها بل المتغير انما هو شكل الجسم واوضاع اجزائه
وذلك لانه اذا زيد في الطول يلزم النقصان في العرض وبالعكس فالمقدار واحد في جميع الاحوال

والاشكال تختلف وذلك يقتضي كون الشكل زايدا على الجسمية دون المقدار اذ الشكل عين المقدار
وعن الاحتجاج الثاني بمنع المقدمات اي لا تم ان السطوح والخطوط من صفات الجسم التعليمي
لم لا يجوز ان يكون من صفات الجسم الطبيعي سلمنا لكن لا تم ان الجسم التعليمي يتخلخل ويتكاثف
لان التخلخل والتكاثف مبني على وجود الهيولى وسنبطله **قال** الرابع في الزمان من
الناس من انكر وجوده لانه لو كان قار الذات لاجتمع الحاضر والماضي فيكون الحادث اليوم
حادثا يوم الطوفان ولو لم يكن لزم تقدم بعض اجزائه على بعض تقدما لا يعقل الا مع الزمان
وتسلسل واجيب بان تقدم الماضي بذاته لا بزمان آخر **اقول** البحث
الرابع في الزمان من الناس من انكر وجود الزمان محتجا بان الزمان لو كان موجودا
فلو كان قار الذات لكان هذا اليوم بعينه يوم الطوفان فيلزم ان يكون الحادث في هذا
اليوم حادثا في يوم الطوفان وهو محال ضرورة ولو لم يكن الزمان قار الذات لزم تقدم
بعض اجزاء الزمان على بعض تقدما لا يعقل الا مع الزمان اذ يصح ان يقال حدث تلك
الاجزاء في آن ~~معين القبلية والبعدية~~ ولا شك في ان الآن والقبلية والبعدية امور تلحق
الزمان فللزمان زمان آخر ويلزم التسلسل واجيب عن هذا الاحتجاج بان تقدم
بعض اجزاء الزمان على بعض كتقدم الماضي على الحاضر انما هو بذاته اي بنفسه وحقيقته لا بزمان
آخر وذلك لان حقيقته المتجددة المتقضية تستلزم تصور تقدم وتاخر للاجزاء المفروضة لعدم
الاستقرار لا لشيء آخر بخلاف ما حقيقته غير عدم الاستقرار فلا يلزم التسلسل **قال**
والمثبتون تمسكوا بوجهين الاول انا اذا فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة
والبطء واخرى مثلها ابتدانا معا قطعتا المسافة معا فان تاخرت الثانية في الابتداء و
وافقتها في الوقوف قطعت اقل وكذا ان وافقتها اخذا وتركا وكانت ابطأ فبين اخذ
الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة واقل منها ببطؤ معين وبين اخذ الثانية
وتركها امكان اقل من ذلك بتلك السرعة المعينة وهو جزء من الامكان الاول فيكون قابلا
للزيادة والنقصان ولا شيء من العدم كذلك **اقول** المثبتون للزمان تمسكوا في
اثباته بوجهين الاول انا اذا فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر معين من السرعة وفرضنا
معها حركة اخرى مثل الحركة الاولى في تلك المسافة بعينها وعلى ذلك المقدار من السرعة فان ابتدانا
معا وتركتا معا قطعتا المسافة معا فيتبين ان بين اخذ كل واحد منهما وتركها امكانا يتسع
لقطع تلك المسافة المعينة على ذلك الحد من السرعة مساويا للامكان الآخر وان تاخرت الحركة
الثانية عن الحركة الاولى ووافقتها في الوقوف قطعت الثانية من المسافة اقل مما تقطعه الاولى
ضرورة وكذا تقطع الثانية من المسافة اقل مما تقطعه الاولى ان وافقت الثانية الاولى اخذا
وتركا وكانت الثانية ابطأ من الاولى فاذن بين اخذ الحركة الاولى وتركها امكان قطع مسافة

معينة بسرعة معينة والامكان قطع مسافة اقل من المسافة الاولى ببطؤ معين وبين اخذ الحركة
الثانية وتركها امكان قطع مسافة اقل من ذلك الامكان الاول ولكن بتلك السرعة المعينة فيكون
هذا الامكان جزءا من الامكان الاول فهذا الامكان قابل للمساواة والزيادة والنقصان
ولا شيء من العدم قابل للمساواة والزيادة والنقصان فهذا الامكان اعني الزمان امر وجودي
وهو مغاير لنفس المسافة فان البطيئة الموافقة للسريعة في الاخذ والترك تشركان في هذا
الامكان وتتفاوتان في المسافة كما مر وما به الاشتراك غير ما به التفاوت فهذا الامكان
غير المسافة وليس ايضا نفس الحركة كما سيجيء فالزمان امر وجودي مغاير للمسافة والحركة وهو
المطلوب **قال** الثاني كون الاب قبل الابن ضروري فتلك القبلية ليست وجود الاب
ولا عدم الابن لتعقلهما مع الغفلة عنها ولا امرا عدميا لانها نقيض اللاقبلية فهي اذن
زائد ثبوتي واجيب بان هذه الامكانات امور اعتبارية عقلية لا وجود لها في الخارج
وكذا القبلية **اقول** الوجه الثاني من الوجهين الدالين على وجود الزمان هو ان
كون الاب قبل الابن امر ضروري فتلك القبلية ليست نفس وجود الاب ولا نفس عدم الابن
لانا نعقل وجود الاب وعدم الابن مع الغفلة عن هذه القبلية فتكون زائدة على وجود
الاب وعدم الابن وليست هذه القبلية ايضا عدمية لانها نقيض اللاقبلية التي هي عدمية
لكونها محمولة على العدم فتكون ثبوتية فالقبلية اذن امر زائد ثبوتي فتكون عارضة لامر موجود
وذلك هو الزمان وهو المطلوب واجيب عن هذين الوجهين بان هذه الامكانات
المذكورة في الوجه الاول التي زعمتم انها عبارة عن الزمان امور اعتبارية عقلية لا وجود
لها في الخارج كما مر وايضا لا تم ان امكان قطع المسافة الاقل جزء من امكان قطع المسافة
الاكثر حتى يلزم ما ذكرتم ~~فلا يكون الزمان موجودا في الخارج~~ وكذا القبلية المذكورة في الوجه
الثاني ايضا من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج فلا يلزم من ذلك وجود
معروضها في الخارج فلا يتم مطلوبكم **قال** ثم اختلفوا فقيل انه جوهر مجرد لا يقبل
العدم والا لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا تتحقق الا مع الزمان فيلزم وجوده حال
عدمه وهو محال ورد بان المحال انما لزم من فرض عدمه بعد وجوده لا من فرض عدمه مطلقا
وقيل هو الفلك الاعظم المحيط بجميع الاجسام وضعفه ظاهر وقيل حركته لانه غير قار
الذات ومنع بان الحركة هي اما سريعة او بطيئة والزمان ليس كذلك وقيل مقدارها وهو
قول ارسطو ومتابعيه واحتجوا بان الزمان الدليل دل على انه يقبل المساواة والمفاوتة
وما كان كذلك فهو كم فالزمان كم ولا يكون منفصلا والا لانتهى الى ما لا ينقسم
فهو متصل غير قار لان اجزاءه لا تجتمع ولا مادة لا تكون المسافة ولا المتحرك ولا شيئا من
هيئاته القارة فتكون هيئة غير قارة وهي الحركة وتلك الحركة تكون مستديرة لان المستقيمة

فلا يكون الزمان موجودا في الخارج

تنقطع والزمان لا ينقطع وتكون اسرع الحركات لان الزمان يتقدر به سائر الحركات
وهو الحركة اليومية واعلم ان مدار هذه الحجة على ان قبول المساواة يقتضي الكمية وذلك
انما يثبت له لو ثبت قبولها لذاته وان الجوهر الفرد ممتنع الوجود لذاته وان كونه كما متصلا
غير قار يستلزم ان يكون له محل اما لعرضيته او لحدوثه المحوج الى المادة. **اقول**
ثم المثبتون للزمان اختلفوا في ماهيته فقال بعضهم ان الزمان جوهر مجرد اي قائم
بنفسه غير جسم ولا جسماني ولا يقبل العدم لان فرض عدمه يستلزم المحال لان الزمان موجود
لما مر فلو قبل العدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا تتحقق الا مع الزمان اذ معنى كون
عدمه بعد وجوده هو ان عدمه وقع في زمان بعد زمان وجوده ومتى كان كذلك لزم وجود
الزمان حال عدمه وانه محال ورد هذا الدليل بان المحال المذكور انما لزم من فرض عدمه
مقيدا بان يكون بعد وجوده لا من فرض عدمه مطلقا واذا كان كذلك لا يلزم ان لا
يقبل العدم لذاته وقيل الزمان هو الفلك الاعظم لان الفلك الاعظم محيط بجميع الاجسام
كما ان الزمان محيط بجميع الاجسام فالزمان هو الفلك الاعظم وضعف هذا ظاهر لان
الاوسط غير مكرر اذ احاطة الفلك الاعظم بجميع الاجسام معناه كونه حاويا لجميع الاجسام
والزمان بهذا المعنى غير محيط بجميع الاجسام وان سلم فانه لا ينتج ايضا لانه قياس في
الشكل الثاني من موجبتين وانه لا ينتج وقيل الزمان هو حركة الفلك الاعظم لان الزمان
غير قار الذات والحركة كذلك فالزمان هو حركة ومنع هذا القول مع انه ايضا قياس في
الشكل الثاني من موجبتين بان الحركة توصف بالسرعة والبطء اذ يقال الحركة اما سريعة
او بطيئة والزمان لا يوصف بذلك اذ لا يقال الزمان اما سريع او بطيء فالحركة غير الزمان
وقيل الزمان هو مقدار حركة الفلك الاعظم وهذا القول هو قول ارسطو ومتابعيه
واحتجوا على ذلك بان الدليل الاول من الدليلين الدالين على اثبات الزمان دل على ان
الزمان يقبل المساواة والمفاوتة وكل ما كان قابلا لهما فهو كم فالزمان كم ولا يكون
كما منفصلا لانه لو كان كما منفصلا لانقسم الى ما لا ينقسم لان الكم المنفصل لا بد من انتهائه
الى الوحدات وهي غير منقسمة لكن الزمان منقسم ابدا بناء على نفي الجوهر الفرد وممتنع لذاته
فالزمان كم متصل وغير قار الذات لان اجزاء الزمان لا تجتمع في الوجود لما مر فتكون اجزاؤه
انما توجد على سبيل التصرم والتجدد وكل ما كان كذلك فله مادة لما ثبت ان كل حادث لا بد له
من مادة سابقة عليه فللزمان مادة ولا يكون تلك المادة المسافة لانه لو كان مقدارا للمسافة
لكان مطابقا لها والتالي باطل لان المختلفين في هذا المقدار الذي هو الزمان قد تساويا في
المسافة والمختلفين في المسافة قد تساويا في هذا المقدار ولا المتحرك لان المختلفين
في الزمان قد تساويا في المتحرك والمتساويان في الزمان قد تخلفا في المتحرك وليست

تلك المادة ايضا شيئا من الهيئات القارة للمتحرك لان مقدار الهيئة القارة يجب ان يكون قارا
فيكون الزمان مقدار هيئة للمتحرك غير قارة وهي الحركة فالزمان مقدار الحركة وتلك الحركة التي
مقدارها الزمان يكون مستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع عند المحيط او المركز والزمان
لا ينقطع لانه لو انقطع لكان عدمه بعد وجوده بعدية زمانية فعند عدم الزمان يوجد
الزمان وانه محال ويكون تلك الحركة المستديرة اسرع الحركات وهي الحركة اليومية اذ معنى
قولنا زمان دور القمر شهر بالتقريب ان مقدار هذه الحركة ثلثون مثلا لمقدار
الحركة اليومية بالتقريب واذا كان الزمان يتقدر سائر الحركات بسبب الحركة اليومية يكون
الزمان مقدارا للحركة اليومية بالذات ومقدارا لسائر الحركات بتوسطها كما ان
المقدار الموجود في خشب الذراع يقدر تلك الخشبة اولا وبالذات ثم يقدر سائر الاشياء
بواسطة كونه مقدارا لتلك الخشبة واعلم ان مدار هذه الحجة الدالة على ان الزمان
عبارة عن مقدار حركة الفلك الاعظم ومبناها على ان قبول المساواة يقتضي الكمية
وذلك انما يثبت لو ثبت ان قبول المساواة للزمان لذاته اما لو كان لغيره فلا يوجب
الكمية وعلى ان الجوهر الفرد ممتنع الوجود في الخارج حتى لا يكون الزمان كما منفصلا وعلى
ان كون الزمان كما متصلا غير قار الذات يستلزم ان يكون له محل اما لاجل عرضية الزمان
او لاجل حدوثه المحوج الى المادة كما اومانا الى جميع ذلك في تقرير الحجة وكل واحد من
هذه المباحث التي مدار الحجة عليها غير معلوم وايضا هذه الحجة مبنية على ان الزمان
لا ينقطع وهو غير معلوم وما ذكر لبيانه فقد مر فساده ويجب ان نعلم ايضا ان لنا
في مباحث الزمان تحقيقات ومباحث عميقة قد تركناها لانا شرطنا على انفسنا صدر
الكتاب ان لا نتجاوز حده. **قال** الخامس في المكان المكان امر موجود لان
بديهة العقل تشهد بان المتحرك ينتقل من مكان الى مكان اخر ولا انتقال من العدم الى
العدم وهو خارج عن المتمكن لان الحجر ينتقل بانتقاله بخلاف المكان وهو السطح الباطن للحاوي
المماس للسطح الظاهر للمحوي عند ارسطو والبعد المجرد الموجود الذي ينفذ فيه الجسم
عند شيخه والمفروض عند المتكلمين **اقول** البحث الخامس في المكان المكان
امر موجود لان بديهة العقل تشهد بان المتحرك ينتقل من مكان الى مكان اخر فلو لم يكن
هذه الاماكن موجودة استحال انتقال المتحرك من بعضها الى البعض لان الانتقال من العدم
الى العدم محال وفيه نظر لان من انكر وجود المكان لا يعد الانتقال من العدم الى العدم
مستحيلا والمكان خارج عن المتمكن لانه لو كان داخلا فيه كما ذهب اليه قوم لوجب ان
ينتقل بانتقال المتمكن لان الحجر المتمكن ينتقل بانتقاله والمكان بخلاف ذلك اي لا ينتقل
بانتقال المتمكن فلا يكون المكان داخلا في المتمكن بل خارج عنه وهو المطلوب وفيه نظر

فان القايل بكون المكان جزء الجسم يقول ان المكان هو هيولى الجسم او صورته قايل بان
المكان ينتقل بانتقال المتمكن فلا معنى لالزام ذلك عليه والمكان عبارة عن السطح الباطن
للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي عند ارسطو وعند شيخ ارسطو وهو
افلاطون عبارة عن البعد المجرد الموجود في الخارج الذي ينفذ فيه الجسم بحيث لو لم ينفذ فيه
لكان خلاء فانا لو فرضنا خروج الماء والهواء من الاناء علمنا ان بين طرفيه بعدا وهو المكان
وعند المتكلمين عبارة عن بعد هذا شانه ولكن غير موجود في الخارج بل هو مفروض فعلى
المذهبين المكان عبارة عن الخلاء لكن الخلاء على مذهب افلاطون امر موجود وعلى مذهب
المتكلمين امر عدمي **قال** دليل الاول ان المكان هو السطح او الخلاء والثاني باطل
لوجوه الاول انه لا يكون عدميا والا لما قبل الزيادة والنقصان ولا وجوديا لوجوه
الاول انه لو حصل جسم في بعد مجرد لزم تداخل البعدين واتحادهما وتجويز ذلك يفضي الى
تجويز تداخل العالم في حيز خردلة وهو محال **اقول** دليل ارسطو على ان المكان هو
السطح المذكور هو ان المكان اما السطح كما هو راينا او الخلاء كما هو مذهب افلاطون و
المتكلمين والثاني اي الخلاء باطل لوجوه سنذكر فتعين الاول والوجه الاول من الوجوه
الدالة على نفي الخلاء هو ان الخلاء لا يكون امرا عدميا كما هو مذهب المتكلمين لانه لو كان امرا
عدميا لما قبل الزيادة والنقصان ضرورة والتالي باطل لان الخلاء الذي بين المدينتين
يتقدر وقوعه اعظم من الذي بين جداري صفيحة مثلا والمقدم وليس ايضا امرا وجوديا كما
هو مذهب افلاطون لوجوه الاول انه لو حصل جسم في بعد مجرد يكون مكانا له لزم
تداخل البعدين واتحادهما لتساويهما في المحل والماهية وجميع اللوازم وح يلزم
ارتفاع الاثنينية وذلك غير جايز اذ تجويز تداخل البعدين وحلولهما في محل واحد يفضي
الى تجويز تداخل الثلثة والاربعة وهلم جرا في حيز واحد فيفضي الى تجويز تداخل اجزاء العالم
في حيز خردلة واحدة وهو محال **قال** الثاني ان تجرده لا يكون لنفسه ولا للوازمه
والا لكان كل بعد كذلك ولا لعوارضه والا لكان المفتقر الى المحل مستغنيا عنه لعارض
وهو محال **اقول** الثاني من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس امرا وجوديا اي المكان ليس
بعدا مجردا موجودا هو ان تجرد هذا البعد الذي هو الخلاء لا يكون لذاته ولا للوازم
ذاته والا لكان كل بعد مجردا وليس كذلك ولا ايضا لعوارضه والا لكان البعد بحسب
ذاته مفتقرا الى المحل ومستغنيا لاجل عوارضه فيكون المفتقر الى المحل لذاته مستغنيا
عنه لعارض وهو محال بناء على ان ما بالذات لا يزول بعارض **قال** الثالث
البعد ان كان مما يتحرك كان له حيز فكان هناك ابعاد متداخلة الى غير نهاية وان
سلم كان لها من حيث انها باسرها قابلة للحركة مكان وذلك لا يكون بعدا وان لم

وفيه نظر قال الشيخ حكى عن افلاطون في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفا انه ليس يجوز ان يكون بعد قايم لا في مادة وهذا ينافي ما ذكره المصنف صح

تقرير الوجه [illegible] لو كان امرا وجوديا مجردا وحصل فيه جسم لزم تداخل البعدين اعني بعد الجسم والبعد المجرد الذي هو المكان [illegible]

[illegible]

٤٦

يكن فالمانع عنها ان كان الذات او ما يلازمها لم يتحرك الاجسام لما فيها من الابعاد ولكن
كان مما يعرض لها فطبيعتها من حيث هي قابلة للحركة ويعود الالزام **اقول**
الثالث من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس امرا وجوديا اي المكان ليس بعدا مجردا موجودا
هو ان البعد الذي هو المكان ان كان مما يتحرك كان له حيز لان الحركة عبارة عن الانتقال
من حيز الى حيز آخر فيكون ذلك الحيز هو ايضا بعدا مفتقرا الى بعد آخر وذلك البعد ايضا
الى بعد آخر وهلم جرا فكان هناك ابعاد متداخلة الى غير النهاية وهو محال وان سلم
وجود ابعاد متداخلة غير متناهية كان لمجموع تلك الابعاد من حيث انها قابلة للحركة مكان
بالمعروف الان والمكان خارج عن المتمكن فذلك المكان يكون خارجا عن جميع الابعاد فلا يكون
بعدا والا لكان داخلا فيها وهو باطل واذا لم يكن المكان بعدا بطل ما ذكرتم من ان المكان
هو البعد وان لم يكن البعد مما يتحرك فالمانع للبعد عن الحركة ان كان هو ذات البعد او ما
يلازم ذاته وجب ان لا يتحرك الاجسام لما في الاجسام من الابعاد المانعة عن الحركة ولكن
كان المانع عن الحركة شيئا مما يعرض للذات فطبيعة تلك الذات من حيث هي قابلة للحركة فالبعد
يكون مما يتحرك ويكون هذا هو القسم الاول بعينه ويعود الالزام المذكور في الوجه الاول وهو
اما التسلسل او كون المكان امرا غير بعد **قال** الثاني لو كان خلاء فزمان وقوع
الحركة في فرسخ خلاء مثلا لو كان ساعة وفي فرسخ ملاء عشر ساعات وفي ملاء آخر عشر قوام
الاول ساعة فزمان ذي المعاوق كزمان عدم المعاوق هذا خلف **اقول** الثاني من
الوجوه الدالة على نفي الخلاء هو انه لو حصل خلاء في الخارج سواء كان بعدا موجودا او مفروضا
فزمان وقوع الحركة في فرسخ خلاء مثلا لو كان ساعة مثلا وزمان الحركة في فرسخ ملاء كالماء مثلا
يكون عشر ساعات مثلا لكون زمان الحركة مع العايق اطول من زمان الحركة بلا عايق
وزمان الحركة في ملاء آخر قوامه يكون عشر قوام الملاء الاول اي يكون ارق من الملاء الاول
عشر مرات يكون ايضا ساعة لانه ح يكون نسبة رقة هذا الملاء الى الملاء الاول كنسبة زمان
الحركة في الملاء الاول الى زمان الحركة في الخلاء لان المعاوق كلما كان ارق كان الزمان اقل
فزمان ذي المعاوق اعني الحركة في الملاء الثاني كزمان عدم المعاوق اعني الحركة في الخلاء
هذا خلف **قال** الثالث لو كان خلاء سواء كان عدما او بعدا متشابها لم يكن
حصول الجسم في بعض جوانبه اولى فلا يسكن فيه ولا يميل اليه **اقول** الثالث من
الوجوه الدالة على نفي الخلاء هو انه لو حصل خلاء في الخارج سواء كان عدما او بعدا
مفروضا كما هو مذهب المتكلمين او بعدا متشابها في الخارج موجودا كما هو مذهب
افلاطون فلا يكون فيه اختلاف البتة لامتناع الاختلاف في العدم الصرف والبعد
المتشابه الاجزاء فلم يكن حصول الجسم في بعض جوانبه اولى من الحصول في البعض الآخر والا

قوامه صح

يلزم الترجيح من غير مرجح اذ نسبة قوة الجسم الى جميع اجزاء الخلا وافراده على السوية واذا لم يكن
حصول الجسم في بعض جوانب الخلا اولى من الحصول في البعض الآخر فلا يسكن الجسم في بعض جوانبه
لان اقتضا تخصصه بالسكون في جانب منه دون جانب آخر يكون تخصيصا بلا مخصص وهو محال
ولا يميل الى جانب بالحركة لان الميل والحركة من احد الحيزين الى الآخر هو ترك الحيز الاول و
طلب الحصول في الحيز الآخر وذلك يستدعي اولوية ولا اولوية ههنا محال فعلم بانه لو ثبت الخلا لامتنع
سكون الجسم وحركته لكن التالي باطل فالمقدم مثله **قال** واجيب عن الاول بان الزيادة
والنقصان باعتبار العرض وعدم الاحساس بهما حالة لا يستلزم التداخل ولا اتحاد وان ذات
البعد من حيث هي لا تقتضي الغنى ولا الحاجة ولا تقبل الحركة مجردا وذلك لا يوجب امتناع
حركته ماديا **اقول** واجيب عن الوجه الاول من الوجوه الدالة على نفي الخلا بان الزيادة و
النقصان انما يحتملهما الخلا على تقدير كونه عدميا باعتبار العرض على معنى انه لو كان في المنتشر
مقدار موجود لكان ذلك المقدار اعظم من المقدار الذي بين الصفحتين وذلك لا ينافي الامور
العدمية وهذا جواب على الشق الاول من هذا الدليل واجيب ايضا بان عدم الاحساس
بالبعدين معا على تقدير ان يكون الخلا بعدا موجودا يحصل فيه الجسم لا يوجب تداخل البعدين
واتحادهما اي حصول الجسم في البعد المجرد لا يقتضي الا رفع الامتياز بينهما وذلك يقتضي
عدم الاحساس بهما معا لا تداخلهما واتحادهما حتى يفضي الى المحال وهذا جواب عن الوجه
الاول من الوجوه الدالة على ان الخلا ليس بعدا موجوديا واجيب ايضا بان ذات البعد
من حيث هي بعد لا تقتضي الغنى عن المحل ولا الحاجة اليه وح لا يلزم من ان يكون تجرد البعد
لعوارضه ان يكون مستغنيا بحسب الذات عن المحل ومحتاجا اليه لعارض فيلزم زوال ما
بالذات لما بالعرض فيكون محالا وهذا جواب عن الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان الخلا
ليس بعدا موجوديا واجيب ايضا بان البعد لا يقبل الحركة حال كونه مجردا ولا يلزم من
ذلك ان لا تتحرك الاجسام لما فيها من الابعاد المانعة عن الحركة اذ امتناع حركة البعد
حال كونه مجردا لا يوجب امتناع حركة البعد حال كونه ماديا فلا يلزم امتناع حركة الاجسام
لكون الابعاد الموجودة فيها مادية وهذا جواب عن الوجه الثالث من الوجوه الدالة
على ان الخلا ليس بعدا موجوديا **قال** وعن الثاني ان الحركة لذاتها تقتضي
زمانا ولما كانت الحركة في الخلا في زمان كيف وكل نقلة فهي على مسافة منقسمة ومجزية
بانقسامها الى اجزاء بعضها قبل وبعضها بعد وهو ساعة بحسب هذا الغرض فيكون
زمان الملا الرقيق ساعة وعشر تسع ساعات **اقول** اجيب عن الوجه الثاني
من الوجوه الدالة على نفي الخلا بان الحركة لذاتها تقتضي قدرا من الزمان لانه لو كان
استحقاق الحركة الزمان بسبب ما في المسافة من العائق فقط وحينئذ يكون الحركة

في الخلا ممتنع لا في زمان لعدم العائق المقتضي للزمان لكن ذلك باطل اذ كيف يصح ذلك
والحال ان كل نقلة وحركة فهي انما تقرر على مسافة منقسمة وتكون منقسمة بانقسام المسافة
الى اجزاء يكون بعضها قبل وبعضها بعد وذلك لا يتحقق الا مع الزمان فعلم بان الحركة من
حيث هي تقتضي زمانا وذلك الزمان هو ساعة بحسب هذا الفرض وهو محفوظ في جميع
الاحوال ويقتضي بحسب المعاوق قدرا آخر وهو الذي يزيد وينقص بسبب رقة المعاوق
وغلظه فزمان الحركة في الملا الاول اعني عشر ساعات انما يكون ساعة بازاء الحركة وتسع
ساعات بازاء المعاوق فيكون زمان الحركة في الملا الرقيق ساعة لوجود الحركة المقتضية
لهذا القدر من الزمان وعشر تسع ساعات لان المعاوقة في الملا الرقيق عشر المعاوقة
في الملا الاول فيقتضي عشر زمان المعاوق الاول وهو تسع ساعات فلا يكون زمان الحركة
في الخلا وزمان الحركة في الملا الثاني متساويا فلا يلزم المحال **قال** وعن الثالث
بان الخلا بعد متشابه مساو لمقدار العالم وحصول بعض الاجسام في بعض الجوانب لما
بينهما من الملايمة والمنافرة واقتضا القرب في البعد **اقول** واجيب عن الوجه الثالث
من الوجوه الدالة على نفي الخلا بان الخلا بعد متشابه مساو لمقدار العالم فحصول مجموع
العالم فيه ليس ترجيحا من غير مرجح وانما يلزم ذلك ان لو كان هناك موضع آخر خال وهو
ممنوع واما حصول بعض الاجسام اعني بعض اجزاء العالم في بعض الجوانب دون بعض كحصول
الارض في المركز والنار في المحيط فلما بين ذلك البعض من الاجسام وذلك البعض من
الجوانب من الملايمة والمنافرة فان الارض بحسب طبيعتها وثقلها تنافي المحيط ويلايم المركز
ولما بينهما من اقتضا القرب والبعد فان طبيعة بعض الاجسام تقتضي القرب من المحيط و
البعد عن المركز وطبيعة بعض الاجسام تقتضي عكس ذلك **قال** وعورض بان القول
بالسطح باطل والا لتسلسل الاجسام الى غير نهاية لان كل جسم فله حيز لا محالة ولما كان
الحجر عند جريان الما عليه ساكنا لامتناع سكونه بنا نسبته مع الساكنات لان تغير النسبة
معلل بسكونه ولزم ازدياد المكان ونقصه والمتمكن بحاله كما اذا تكعبت شمعة مدورة
وبالعكس **اقول** عورض دليل ارسطو على ان المكان هو السطح بان قالوا القول بالسطح
باطل لانه لو كان حقا لتسلسل الاجسام الى غير نهاية لكن التالي باطل فالمقدم مثله
بيان الملازمة ان المكان لو كان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي لكان للجسم الحاوي مكان
آخر لان كل جسم فله حيز لا محالة وذلك المكان يكون سطحا باطنا من جسم آخر ويكون ذلك
الجسم يلحق له مكان آخر وهكذا فنقول في ذلك المكان فيلزم ما ذكرنا من التسلسل وايضا
لو كان المكان هو السطح المذكور لما كان الحجر الواقف في الما عند جريان الما عليه ساكنا
في مكانه والتالي باطل حسا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المكان لو كان عبارة عن السطح

المذكور لكانت الحركة عبارة عن مفارقة سطح متوجها نحو سطح آخر ولو كان كذلك لكان
الحجر الواقف في الماء عند جريان الماء عليه مفارقا سطحا ومتوجها نحو سطح آخر ولو كان كذلك
لما كان ساكنا فثبت ما ذكرنا من الملازمة لا يقال سكون الحجر الواقف في الماء عند
جريان الماء عليه عبارة عن بقاء نسبته ومسامتته مع الساكنات واذا كان كذلك فمفارقته
لسطح وتوجهه نحو سطح آخر لا ينافي سكونه لانا نقول بقاء نسبة الجسم مع الساكنات
معلل بسكونه اذ يعلل نسبة هذا الجسم الى الساكنات باقية لانه ساكن واذا كان كذلك
فلا يكون السكون عبارة عن بقاء نسبة الجسم مع الساكنات لامتناع كون العلة عبارة عن
المعلول وايضا لو كان المكان عبارة عن السطح المذكور للزم ازدياد المكان ونقصه
مع بقاء المتمكن بحاله كما اذا كعبت شمعة مدورة فان المكان يزداد لان السطح المحيط بالدائرة
اصغر من السطح المحيط بالمكعب لان الدائرة اوسع الاشكال فالمتمكن باق مع ان المكان
ازداد عند التكعيب وبالعكس اي كما اذا جعلت الشمعة المكعبة كرة فان المكان ينقص
لما ذكرنا والمتمكن باق بحاله لكن التالي وهو ازدياد المكان ونقصه مع بقاء المتمكن بحاله
محال فالمقدم مثله وفي هذه المعارضات نظر اما الاول فلانا لا نسلم ان المكان لو كان
هو السطح المذكور يلزم تسلسل الاجسام وانما يلزم ذلك ان لو لم ينته الى جسم ليس له مكان
وهو ممنوع فان الفلك الاعظم ليس له مكان بل له وضع فقط واما الثاني فلانا لا نسلم ان الحركة
هو عبارة عن مجرد مفارقة السطح بل عن ذلك مع توجه المتحرك نحو السطح الاخر والتوجه
غير متحقق في الحجر الواقف في الماء فان التوجه للماء لا للحجر واما الثالث فلانا لا نسلم بقاء المتمكن
بحاله فان الشمعة لما خالف مقدارها حال كونها كرة لمقدارها حال كونها مكعبة لم يكن
المتمكن باقيا بحاله في الحالتين ضرورة **قال** والدليل على امكان الخلا انه لو رفع
صفحة ملساء عن صفحة مثلها دفعة لخلا الوسط اول زمان الارتفاع ولو لم يكن خلا للزم
من حركة بقة تدافع جملة العالم لا يقال يتخلخل ما وراءه ويتكاثف قدامه لان زوال
مقدار وحصول آخر فرع على وجود الهيولى وعرضية المقدار وكلاهما ممنوع **اقول**
الدليل على امكان الخلا امران الاول هو انه لو رفع صفحة ملساء عن صفحة ملساء مثلها
بعد انطباقهما دفعة لخلا الوسط اول زمان الارتفاع لان الجسم كالهواء مثلا انما ينتقل اليه
من الاطراف فحال كونه على الطرف يكون الوسط خاليا وفيه نظر لان الرفع حركة فلا
يحصل في آن بل في زمان وفي ذلك الزمان ينتقل الجسم من الطرف الى الوسط فلا يلزم الخلا
الثاني انه لو لم يحصل في الخارج خلا كان العالم كله ملاء فاذا تحركت بقة فلا يمكن ان
ينتقل الى مكان خال لانه خلاف المفروض بل الى مكان مملو فذلك الجسم الذي كان في المنتقل
اليه ان لم ينتقل عن مكانه لزم تداخل الاجسام وانه باطل وان انتقل فاما ان ينتقل الى

مكان

مكان البقة فيتوقف حركة كل منهما عن مكانه على حركة الآخر عن مكانه فيلزم الدور وانه باطل
ايضا او ينتقل الى المكان غير البقة فيكون الكلام فيه كما في الاول فيلزم من حركة بقة تدافع جملة
العالم وانه باطل بديهة لا يقال لم لا يجوز ان يتحرك البقة الى مكان مملو والجسم الذي فيه ينتقل
الى مكان آخر ولا يلزم منه حركة جملة العالم بل يتخلخل الجسم الذي وراءه ويتكاثف الجسم الذي
قدامه فان المادة قابلة للمقادير المختلفة فيخلع مقدارا اكبر ويلبس اصغر وبالعكس لانا
نقول زوال مقدار وحصول مقدار آخر فرع على وجود الهيولى وعلى عرضية المقدار
وكلاهما ممنوع **قال الفصل الثالث في الكيف** الاستقراء دل
على انحصار هذه المقولة في اقسام اربعة الكيفيات المحسوسة والنفسانية والمختصة بالكميات
والاستعدادات اما القسم الاول ففيه مباحث الاول في اقسامها الكيفيات المحسوسة
ان كانت راسخة سميت انفعاليات والا فانفعالات لانفعال الحس عنها اولا ولانها
تابعة للمزاج اما بالشخص كحلاوة العسل وحمرة الدم او بالنوع كحرارة النار وبرودة الماء
وهي تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة الى الملموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
وتسمى كيفيات اول لتكيف البسائط بها اولا والخفة والثقل والصلابة واللين والملاسة
والخشونة والى المبصرات وهي الالوان والاضواء والى المسموعات وهي الاصوات والحروف
والى المذوقات وهي الطعوم والى المشمومات وهي الروائح **اقول** الفصل الثالث في الكيف وقد
عرفت تفسيره الاستقراء دل على انحصار هذه المقولة في اقسام اربعة الاول الكيفيات
المحسوسة بالحواس الظاهرة والثاني الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس والثالث
الكيفيات المختصة بالكميات والرابع الاستعدادات اي الكيفيات الاستعدادية وسيجيء مثلها
مفصلة اما القسم الاول وهو الكيفيات المحسوسة ففيه مباحث البحث الاول في اقسام
الكيفيات المحسوسة فنقول الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب سميت انفعاليات
وان لم تكن راسخة كحمرة الخجل سميت انفعالات وانما سميت الكيفيات المحسوسة بالانفعاليات
والانفعالات لانفعال الحواس عن هذه الكيفيات اولا وانما اعتبر الاولية ليخرج عنها ما ينفعل
عنها الحواس ثانيا كالاشكال والحركات والاشكال للالوان التي ينفعل عنها الحس بواسطة
الضوء اذ هو شرط لوجودها لا للاحساس بها وفيه نظر او لان الكيفيات المحسوسة تابعة
بالانفعال للمزاج اما بالشخص كحلاوة العسل وحمرة الدم فان حلاوة العسل تابعة بشخصها للمزاج
العسلي ضرورة ان حلاوة العسل تكونت في مادة تكونت عسلا وانفعلت انفعالا احدث الحلاوة
لاجل ذلك وكذا حمرة الدم تابعة لمزاج الدم او تابعة للمزاج بالنوع كحرارة النار وبرودة الماء
فان الحرارة التي في النار ليست بشخصها تابعة لمزاج الجسم المركب الحار بل التابع لمزاجه حرارة موافقة
لحرارة النار بالنوع والحرارة التي في النار تابعة بنوعها لمزاج الجسم المركب لا بشخصها وكذا القول في برودة الماء

والكيفيات المحسوسة تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة الى الملموسات وهي التي تدرك بحس اللمس وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وتسمى هذه الاربعة كيفيات اول لتكيف البسايط بها اولا وبتبعية البسايط تكيف بها المركبات ثانيا والخفة والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة والى المبصرات وهي التي تدرك بحس البصر وهي الالوان والاضواء والى المسموعات وهي التي تدرك بحس السمع وهي الاصوات والحروف والى المذوقات وهي التي تدرك بحس الذوق وهي الطعوم والى المشمومات وهي التي تدرك بحس الشم وهي الروايح **قال** الثاني في تحقيق الملموسات الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات وابينها والحرارة تختص بتفريق المختلفات وجمع المتماثلات من حيث انها تصعد الالطف فالالطف فينضم كل جزء الى ما يشاكله بمقتضى طبيعته الا اذا كان الالتحام شديدا فتفيد سيلانا ودورانا ان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال لما بينهما من التلازم والتجاذب كما في الذهب وتليينا ان كان الكثيف غالبا لا في الغاية كالحديد وتصعيدا بالكلية ان قويت واللطيف اكثر والاشبه ان الحرارة الغريزية مغايرة للحرارة النارية وكذا الحرارة الفايضة عن الكواكب وقيل هي حرارة الجزء الناري المنكسر وقد تحدث الحرارة بالحركة ودليله التجربة لا يقال لو كانت الحركة مسخنة لتسخنت العناصر الثلثة فصارت نيرانا بسبب حركات الافلاك لان الافلاك لا تقبل السخونة فلا تتسخن ولا تسخن ما يجاورها **اقول** البحث الثاني في تحقيق الملموسات الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات وابينها فلا حاجة بنا الى تعريفهما والحرارة تختص بتفريق المختلفات وجمع المتماثلات من حيث ان الحرارة اذا اثرت في الجسم المركب ولا شك في انه مركب من اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة فمن ضرورة ان الهواء الطف من الماء والماء من الارض تصعد الالطف فالالطف لكونه اقبل للخفة والتصعيد من الاثقل فيلزم تفريق الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة ثم ان كل واحد من تلك الاجسام يميل الى احيازها الطبيعية فينضم كل جزء الى ما يشاكله في النوع بمقتضى طبيعته فالجزء الهوائي ينضم الى الهواء والمائي الى الماء والارضي الى الارضي فلذلك قيل ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع المتجانسات الا اذا كان الالتحام بين البسايط شديدا فان الحرارة تفيد سيلانا ودورانا دون التفريق ان كان اللطيف والكثيف فيه قريبين من الاعتدال لانه اذا قوي عمل الحرارة فيه لم تقو على التفريق لما بين الجزء اللطيف والكثيف من التلازم والتجاذب فكلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار بل حدثت حركة دورية وسيلان كما في الذهب وتفيد تليينا فقط ان كان الجزء الكثيف غالبا على اللطيف لا غلبة في الغاية كالحديد اذ لو كان غالبا في الغاية لم تقو الحرارة على التليين ايضا كالطلق وتفيد تصعيدا بالكلية

ان

ان قويت الحرارة وكان الجزء اللطيف اكثر من الكثيف كالنحاس المركب مع النوشادر تركيبا قويا ولا شبهة بالحق عند المصنف ان الحرارة الغريزية مغايرة للحرارة النارية بالنوع لان لان الحرارة الغريزية تستتبع الحيوة دون النارية وكذا الحرارة الفايضة عن الكواكب كحرارة الشمس مغايرة للحرارة النارية اذ الاحساس منا من حرارة الشمس دون النار وعلم مما ذكرنا مغايرة الحرارة الفايضة عن الكواكب للحرارة الغريزية وقيل الحرارة الغريزية حرارة الجزء الناري في الجسم المركب المنكسرة سورتها بالمزاج وقد تحدث الحرارة بالحركة ودليل الحدوث التجربة لا يقال لو كانت الحركة مسخنة لتسخنت العناصر الثلثة التي هي غير النار فصارت نيرانا بسبب حركات الافلاك لان العناصر الثلثة في وسط الافلاك كالقطرة بالنسبة الى البحر المحيط واللازم باطل فالملزوم مثله لانا نقول ان الافلاك لا تقبل السخونة لما عرفت فلا تسخن بذاتها واذا كان كذلك فلا تسخن ما يجاورها من العناصر والحاصل ان المدعى هو ان الحركة تحدث الحرارة فيما يقبلها فلا يستضيء الفلك لما ذكرنا **قال** واما البرودة فقيل عدم الحرارة ومنع بان المحسوس ليس عدم الحرارة ولا الجسم والا لكان الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة **اقول** واما البرودة فقيل عدم الحرارة عما من شانه ان يكون حارا فلا تكون البرودة كيفية ثبوتية ويكون التقابل بينها وبين الحرارة تقابل العدم والملكة ومنع هذا القول بان البرودة كيفية محسوسة فلو كانت عبارة عما ذكرتم فالمحسوس اما عدم الحرارة او نفس الجسم وكل منهما باطل لان المحسوس ليس عدم الحرارة اذ العدم لا يحس به ولا الجسم ايضا والا لكان الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة لكون البرودة نفس الجسم لكنا ندرك الجسم دون البرودة كالجسم الحار مثلا فبطل ما ذكرتم **قال** واما الرطوبة فقال الامام هي البلة المقتضية لسهولة الالتصاق والانفصال لا يقال فيكون العسل ارطب من الماء اذ هو الصق منه لانه ينفصل بعسر وقال الحكماء كيفية توجب سهولة قبول الشكل وتركه وهي غير السيلان فانه عبارة عن حركات توجد في اجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضا حتى لو وجد ذلك في التراب كان سيالا واليبوسة تقابلها على الرايين **اقول** اما الرطوبة فقال الامام الرازي انها هي البلة المقتضية لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال منه كما في الماء فلا يكون الهواء رطبا لا يقال لو كانت الرطوبة عبارة عما ذكرتم فيكون العسل ارطب من الماء اذ العسل الصق بالجسم من الماء لانا نقول ان العسل وان كان الصق من الماء الا انه ينفصل عما التصق به بعسر وهو مناف للرطوبة اذ هي عبارة عن سهولة الالتصاق مع سهولة الانفصال وذلك في الماء اكثر على ان يقال الالتصاق ليست عبارة عن الرطوبة بل الرطوبة عبارة عن سهولة

الذي بان تقسيمه

فان قيل [illegible] حركة الافلاك توجب حركة العناصر والعناصر قابلة للسخونة فلو كانت الحركة مسخنة [illegible] حركة العناصر [illegible] النار [illegible] الكثيفة لا يلزم [illegible] حركة العناصر

الالتصاق والماء اسهل التصاقا من العسل لان غمس الاصبع في الماء اسهل من غمسها في
العسل وقال الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول الشكل وسهولة تركه فيلزم ان يكون
النار ارطب لكونها ارق فيلزم ان يكون اقبل للشكل واسهل للترك وفيه نظر والرطوبة
بهذا التفسير غير السيلان فان السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام متفاصلة في
الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضا حتى لو وجد ذلك في التراب كان سيلانا واستحال
ان يكون التراب رطبا ويلزم من هذا ان لا يكون الماء سيالا عند الحكماء لانه ليس مركبا من
اجسام متفاصلة في الحقيقة اذ هو متصل واحد كما هو عند الحس عندهم واذا عرفت تفسيري
الرطوبة فاليبوسة مقابلة لها على اختلاف الرايين حتى لو كانت الرطوبة عبارة عن البلة سوال م
لكانت اليبوسة عبارة عن الجفاف ولو كانت عبارة عن كيفية توجب سهولة الشكل وسهولة
قبول الترك لكانت اليبوسة عبارة عن كيفية توجب عسر قبول الشكل وعسر الترك له **قال**
واما الخفة والثقل فهما قوتان يحس من محلهما بواسطتهما مدافعة صاعدة او هابطة
ويسميها المتكلمون اعتمادا والحكماء ميلا طبيعيا وهو لا يوجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي
لامتناع المدافعة عنه واليه ثم الميل قد يكون نفسانيا كاعتماد الانسان على غيره وقسريا
كميل الحجر المرمي الى فوق وقد يجتمع الميلان الى جهة واحدة كما في الحجر المرمي الى الاسفل والانسان
المنحدر والى جهتين ان فسرنا بما يوجب المدافعة لا بها ولذلك يختلف حال الحجرين المرميين
الى فوق بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر **اقول** واما الخفة فهي قوة
يحس من محلها بواسطتها مدافعة صاعدة والثقل قوة يحس من محلها بواسطتها مدافعة
هابطة والخفة والثقل يسميهما المتكلمون اعتمادا والحكماء ميلا طبيعيا والميل الطبيعي
لا يوجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي اذ لو وجد الميل فاما ان يوجب المدافعة عن الحيز
الطبيعي الى حيز آخر ويلزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع وهو باطل او يوجب
المدافعة الى الحيز الطبيعي ويلزم تحصيل الحاصل وهو محال والى ما ذكرنا اشار بقوله لامتناع
المدافعة عنه واليه ثم الميل قد يكون نفسانيا وهو ما يكون انبعاثه من نفس جسم ذي
ارادة كاعتماد الانسان على غيره دفعة وقد يكون طبيعيا وهو ما يكون انبعاثه من نفس جسم غير
ذي ارادة كميل الزق المنفوخ المسكن تحت الماء ولم يتعرض المصنف لهذا القسم وقد يكون
قسريا وهو ما يكون انبعاثه من غير الجسم المتحرك بتلك الحركة كميل الحجر المرمي الى فوق وقد يجتمع ميلان
احدهما طبيعي والآخر قسري الى جهة واحدة كما في الحجر المرمي الى اسفل فان فيه ميلا طبيعيا الى اسفل
وميلا قسريا وهو مدافعة اياه ولذلك كانت الحركة اسرع مما اذا تحرك بطبعه الى اسفل
او احدهما طبيعي والآخر نفساني كما في الانسان المنحدر فان ميل بدنه بواسطة غلبة الثقل
عليه اسفل وذلك ميل طبيعي ثم ان الميل النفساني له ايضا معين على هذه الحركة ضرورة وقد يجتمع الميلان
الى

الى جهتين ان فسرنا الميل بما يوجب المدافعة لا بنفس المدافعة لان المدافعة الى الجهتين الواحدة
والمدافعة عنها يستحيل اجتماعهما والعلم به ضروري ولاجل جواز اجتماع الميلين الى
جهتين على تقدير تفسيره بالموجب للمدافعة يختلف في السرعة والبطوء حال الحجرين المرميين
الى فوق بقوة واحدة اذا اختلف الحجران في الصغر والكبر لان المعاوقة من قبول الحركة
من القاسر في الحجر الكبير اعظم مما في الحجر الصغير ح وفيه نظر لجواز ان يكون المعاوق
هو طبيعة الجسم لا الميل فلذلك يلزم اختلاف حركة الجسم الكبير والصغير في السرعة والبطوء
قال والصلابة ممانعة الغامز واللين عدمها وقيل هما كيفيتان يقتضيانهما
والملاسة والخشونة استواء وضع الاجزاء ولا استواؤه فهما من مقولة الوضع الا اذا فسرنا
بكيفيتين تابعتين للوضع **اقول** والصلابة عبارة عن ممانعة الغامز واللين عبارة
عن عدم ممانعة الغامز فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وقيل الصلابة واللين
كيفيتان وجوديتان يقتضيان ممانعة الغامز وعدمها فيكون التقابل بينهما تقابل
الضدين والملاسة عبارة عن استواء وضع الاجزاء والخشونة عبارة عن لا استواء وضع
الاجزاء بان يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض فعلى هذا التفسير تكون الملاسة والخشونة
من مقولة الوضع وهو ظاهر الا اذا فسرت الملاسة بكيفية تابعة لاستواء وضع الاجزاء و
الخشونة بكيفية تابعة لعدم استواء وضع الاجزاء فانهما ح يكونان من مقولة الكيف دون الوضع
وهو المراد من قوله الا اذا فسرنا بكيفيتين تابعتين للوضع **قال** الثالث في محسوس
المبصرات اما الالوان فاظهر المحسوسات ماهية وهلية وقيل البياض يتخيل من
مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة كما في الثلج والبلور المسحوق وموضع شق
حدوثهما الزجاج والسواد من كثافة الجسم وعدم غور الضوء فيه واجيب بان ذلك قد
يكون سبب حدوثهما والبياض يحس به فيما لا يعقل فيه ذلك كالبيض المسلوق ولبن
العذراء فانه يجف بعد الابيضاض وهو دليل على قلة الهوائية فيه والمشهور ان اصل الالوان
هو السواد والبياض والباقي يتركب منهما وقيل الحمرة والخضرة والصفرة **اقول**
البحث الثالث في محسوس المبصرات وهي الالوان والاضواء اما الالوان عند الامام فمن
اظهر المحسوسات ماهية وهلية اي حقيقة ووجودا فلا يحتاج الى التعريف وقيل البياض
يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج والبلور المسحوق
وموضع شق الزجاج الغليظ فان كلا منها يرى ابيض بسبب تركبه من اجزاء شفافة صغار
خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء دون مزاج يقتضيه فلا يكون البياض لونا حقيقيا وفي المثال
الثالث نظر والسواد يتخيل من كثافة الجسم وعدم غور الضوء فيه فلا يكون السواد
ايضا لونا حقيقيا وح فالالوان لا حقيقة لها واجيب عن هذا القول بان ما ذكره

من مخالطة الهوا للاجسام الشفافة وكثافة الجسم وعدم غوور الضوء قد يكون ايضا
سببا لحدوث البياض والسواد اي يكون لحدوث البياض اسباب منها ما ذكرتم فلا يلزم
من ذلك ان لا يكون البياض والسواد من الالوان الحقيقية ولئن سلمنا ان البياض
الذي يحصل من مخالطة الهوا للاجسام الشفافة ليس لونا حقيقيا لكن لا يلزم من ذلك
ان لا يكون البياض لونا حقيقيا وانما يلزم ذلك لو انحصر سبب حصول البياض فيما ذكرتم
وهو ممنوع اذ البياض يحس فيما لا يعقل فيه ذلك الاختلاط المذكور كالبيض المسلوق فانه
يحس فيه البياض وليس ذلك بمخالطة الهوائية لانه يصير بعد الطبخ اثقل مما قبله وكلبن
العذرا وهو دوا كاللبن الرايب يحصل من خل طبخ فيه المرداسنج حتى يحل فيه وصفا
الى ان يبقى الخل في غاية الاشفاف مخلوطا بما طبخ فيه المرداسنج بعد ما طبخ فيه الثقل
مصفى غاية التصفية فان ذلك الدوا يجف بعد الابيضاض وجفافه بعد الابيضاض دليل
على قلة الهوائية فيه والمشهور ان اصل الالوان هو السواد والبياض وباقي الالوان يتركب
منهما وقيل اصل الالوان هما والحمرة والخضرة والصفرة وحقيقة الحال غير معلومة فيجب
التوقف **قال** وزعم الشيخ ابو علي ان وجود الالوان مشروط بالضوء لانا لا نحس بها
في الظلمة وذلك اما لعدمها او لمعاوقة الظلمة والثاني باطل لان العدم لا يعوق فتعين
الاول والاعتراض عليه لم لا يجوز ان يكون الضوء شرط ابصارها فلا نرى عند عدمه **اقول**
زعم الشيخ ابو علي ان وجود الالوان مشروط بوجود الضوء لانا لا نحس بالالوان في الظلمة
فعدم الاحساس بالالوان في الظلمة اما لعدمها او لمعاوقة الظلمة عن الابصار والثاني وهو معاوقة
الظلمة عن الابصار باطل لان الظلمة عبارة عن عدم الضوء والعدم لا يعوق عن شي فتعين الاول
وهو عدم الالوان وهو المطلوب والاعتراض على قول الشيخ هو انه لم لا يجوز ان يكون
الضوء شرطا لابصار الالوان لا لوجودها فلذلك لا نرى الالوان عند عدم الضوء لانتفاء
المشروط عند انتفاء شرطه **قال** فوقع الالوان قد توجد شديدة اذا كانت صرفة
وضعيفة اذا اختلط بها اجزاء اضداد تضادها اختلاطا لا تتميز معه **اقول** هذا فرع
على وجود الالوان والالوان قد توجد شديدة اذا كانت صرفة كالبياض الذي لم يختلط به
شي من اجزاء السواد وتوجد ضعيفة اذا اختلط بها اجزاء صغار من لون يضاده مختلطة بالالوان
اختلاطا لا تتميز مع ذلك الاختلاط لبعض بحيث لا يتميز بعض الاجزاء عن البعض عند الحس كالبياض الذي
اختلط به اجزاء السواد اختلاطا كذا **قال** واما الاضوا فقيل انها اجسام شفافة
تنفصل عن المضي لانها متحركة بدليل انحدارها عن الكواكب وانعكاسها وكل متحرك جسم
واجيب بمنع الصغرى ودليلها وعورض بانها لو كانت اجساما لتحركت بمقتضى طباعها
لجهة واحدة وايضا لو كانت اجساما وكانت محسوسة سترت ما تحتها فكان

الاكثر ضوءا اكثر سترا والواقع خلافه وان لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا وقيل
هو اللون ومنع بانه قد يحس به دون اللون كالبلور المتخلخل في الظلمة **اقول**
واما الاضوا فغنية عن التعريف وقيل انها اجسام شفافة تنفصل عن الجسم المضي
بذاته وتتصل بالجسم المستضي لان الاضوا متحركة بدليل انحدارها من الكواكب وبدليل
انعكاسها عما يقابل المضي بذاته الى الغير والانحدار والانعكاس حركة فالاضوا متحركة
وكل متحرك جسم فالاضوا اجسام واجيب عن هذا القياس الدال على كون الاضوا
اجساما بمنع الصغرى بان يقول لا نسلم ان الاضوا متحركة وبمنع دليل الصغرى بان
نقول لا نسلم ان الاضوا تنحدر اذ لو كانت تنحدر لرايناها كذلك في وسط المسافة
بل الاضوا تحدث في القابل المقابل دفعة ولما كان حدوثها من شي عال يسبق الى الوهم
انها منحدرة ولا نسلم ان الانعكاس حركة بل هو حدوث الضوء دفعة في الجسم المنعكس اليه
الضوء بتوسط القابل المقابل للمضي بذاته وايضا عورض هذا القياس بوجهين
آ ان الاضوا لو كانت اجساما متحركة بمقتضى طبايعها لكانت متحركة الى جهة واحدة فوجب
ان لا يحصل الاستضاءة الا من تلك الجهة وهو باطل ب ان الاضوا لو كانت اجساما
فان كانت محسوسة سترت ما تحتها ضرورة فكان الاكثر ضوءا اكثر سترا لما وراءه والواقع
خلافه وان لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا وهو باطل حسا وقيل الضوء هو اللون
ومنع هذا القول بان الضوء قد يحس به دون اللون كالبلور اذا كان في ظلمة فانه
يحس بالضوء ولا يحس باللون اما لانتفايه او لانتفاء شرطه **قال** ثم ان منها ما هو
اول وهو الحاصل من مقابلة المضي لذاته ويسمى ضيا ان قوي وشعاعا ان ضعف
وما هو ثان وهو الحاصل من مقابلة المضي بالغير كالحاصل على وجه الارض وقت الاسفار
وعقيب الغروب ومن مقابلة القمر ويسمى نورا وظلا ان حصل من مقابلة الهوا
المستضي به وانما لا يحس به كما يحس بانحدار المضي لضعف لونه والذي يتفرق على
الاجسام يسمى لمعانا فان كان ذاتيا يسمى شعاعا كما للشمس او عرضيا كما للمراة
اقول ثم ان من الاضوا ما هو ضوء اول وهو الضوء الحاصل في الجسم من مقابلة
المضي لذاته ويسمى ذلك الضوء ضيا ان كان قويا وشعاعا ان كان ضعيفا ومنها
ما هو ضوء ثان وهو الضوء الحاصل في الجسم من مقابلة المضي لغيره كالضوء الحاصل على
وجه الارض وقت الاسفار وعقيب الغروب فان الهوا الذي على وجه الارض حينئذ يصير
مضيا لمقابلة الهوا المضي لمقابلة الشمس وكالضوء الحاصل من مقابلة القمر الذي
هو مضي بالغير ويسمى الضوء الثاني نورا كما يسمى الضوء الاول القوي ضيا كما نطق
بهما الكتاب الالهي حيث قال وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا ويسمى

الضوء الثاني ظلا ايضا ان حصل من مقابلة الهوا المتكيف بالضوء كما في الهوا الذي
على وجه الارض وقت الاسفار فانه قلت لو كان الهوا الذي على وجه الارض
مضيا لوجب ان يحس بضوئه كما يحس بضوء الجدار المضي قلت انما لا يحس به
كما يحس بضوء الجدار المضي لضعف لون الهوا دون لون ضوء الجدار وقد يطلق
واما الذي يترقرق على الاجسام ويستر لونها وكانه شي يفيض منها يسمى لمعانا فان
كان ذاتيا يسمى شعاعا كما للشمس والا اي وان لم يكن ذاتيا بل يكون مستفادا
من الغير يسمى بريقا كما للمراة اذا وضع في مقابلة الشمس فالشعاع مقول
بالاشتراك اللفظي على اللمعان الذاتي وعلى الضوء الذاتي الضعيف **قال**
والظلمة عدم النور عما من شانه وقيل هي كيفية تمنع الابصار ومنع بانه لو
كان كذلك لوجب ان لا يرى الجالس في الظلمة نارا توقد بقربه وما حولها و
لقايل ان يقول المانع ظلمة تحيط بالمرئي لا بالرائي **اقول** الظلمة عدم
النور عما من شانه ان يكون منيرا فيكون التقابل بين النور والظلمة تقابل العدم
والملكة وقيل الظلمة كيفية وجودية مانعة عن الابصار فيكون التقابل بينهما
تقابل الضدين ومنع المعنى الثاني للظلمة بانه لو كان الظلمة كما ذكرتم كيفية
مانعة عن الابصار لوجب ان لا يرى الجالس في الظلمة نارا توقد بقربه ولا يرى
ما حول تلك النار والتالي باطل فلا يكون الظلمة مانعة عن الابصار ولقايل
ان يقول الظلمة كيفية تمنع الابصار اذا كانت محيطة بالمرئي وما ذكرتم محيطة بالرائي
دون المرئي فلا يتجه النقض **قال** الرابع في بحث المسموعات الحروف
كيفيات تعرض للاصوات فيتميز بعضها عن البعض في الثقل والحدة وهي تنقسم
الى مصوتة وهي حروف المد واللين والى صامتة وهو ما عداها والمشهور
ان السبب الاكثري للصوت تموج الهوا لقرع او قلع عنيف وان الاحساس
به يتوقف على وصول الهوا الى الصماخ لانه يميل بهبوب الريح ويتخلف عن
السبب كما في ضرب الفاس ولانه لو وضع طرف انبوبة على صماخ انسان وتكلم فيه
لم يسمع غيره وانه محسوس في الخارج وان الماعلين جهته والصدا صوت يحصل
من انصراف هوا متموج عن جبل او جسم املس **اقول** البحث الرابع في
بحث المسموعات وهي الحروف والاصوات اما الحروف فهي كيفيات تعرض
للاصوات فيتميز بعضها عن بعض مثلا في الحدة والثقل تميزا في المسموع واحترزنا
بالقيد الاخير الذي لم يذكره المصنف عن طول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير
طيب فان ذلك التميز ليس بمسموع وهو ظاهر وبجعل هذا للفظ مثلا بعد قوله

عن بعض كما ذكرنا لان الحرف الواحد يمكن ان يتلفظ به مرتين بحيث يتميز مرة عن مرة في
الحدة والثقل والحروف تنقسم الى قسم مصوت وهو الذي يسمى حروف المد واللين وهي ثلثة
والى قسم صامت وهو ما عدا حروف المد واللين واما الصوت فغني عن التعريف والمشهور
ان السبب الاكثري للصوت تموج الهوا وهو حالة شبيهة بتموج الما اعني الامر الحاصل من التداول
بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون وهذا التموج ايضا انما يحدث بسبب قرع عنيف
وهو الامساس العنيف او قلع عنيف وهو التفريق العنيف والدليل على ان القرع والقلع
علة للتموج الموجب للصوت الدوران فانه يحدث التموج بحدوثهما وينعدم بعدمهما وكذا
الكلام في التموج والصوت ولما كان الكلام الدوران دليلا ضعيفا لا يفيد الا غلبة
الظن بعلية المدار للداير ولو سلم انه يفيد العلم فانما يفيد ان لو وجد الداير في جميع صور
المدار وينتفي في جميع صور عدمه وههنا لم يكن كذلك فانه لو موج الهوا لوجد التموج بدون
الصوت قال المصنف المشهور ان السبب الاكثري للصوت هو التموج ولم يقل السبب
للصوت هو التموج والمشهور ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهوا الحامل للصوت
الى الصماخ والدليل عليه وجوه **آ** ان الهوا الحامل للصوت يميل من جانب الى اخر بسبب
هبوب الريح فلو لم يكن الاحساس بالصوت متوقفا على وصول الهوا الى الصماخ لما تشوش
سماع الصوت حينئذ والتالي باطل بالبديهة فكذا المقدم **ب** ان الاحساس بالصوت يتخلف
عن مشاهدة سببه كما يرى تخلف الصوت عن ضرب الفاس على الخشبة فلو لم يتوقف الاحساس
بالصوت على وصول الهوا الى الصماخ لما تأخر سماع الصوت عن ضرب الفاس والتالي باطل
فكذا المقدم **ج** انه لو وضع طرف انبوبة على صماخ انسان وتكلم فيه لم يسمع غيره ذلك الانسان
فلو لم يتوقف الاحساس على الوصول لسمع الصوت الذي لا يصل الى صماخه وليس كذلك
والمشهور ان الصوت محسوس في الخارج موجود فيه والا لما علمت جهته لامتناع ادراك جهة
ما لا وجود له في الخارج واما الصدا فهو صوت يحصل من انصراف هوا متموج على هيئته
وشكله ويكون الانصراف عن جبل او جدار املس بسبب مقاومتهما للهوا المتموج الموجب
لرجوع ذلك التموج على هيئته **قال** الخامس في بحث الطعوم الجسم اما ان يكون
كثيفا او لطيفا او معتدلا والفاعل فيه اما الحرارة او البرودة او المعتدل بينهما فيفعل
الحارة في الكثيف مرارة وفي اللطيف حرافة وفي المعتدل ملوحة والبرودة في الكثيف
عفوصة وفي اللطيف حموضة وفي المعتدل قبضا والمعتدل في الكثيف حلاوة وفي
اللطيف دسومة وفي المعتدل تفاهة وقد يطلق التفه على ما لا طعم له اولا يحس بطعمه
كالنحاس فانه لا يتحلل منه لكثافته ما يخالط اللسان فيحس به وقد يجتمع الطعمان كالمرارة
والقبض في الحضض ويسمى البشاعة والمرارة والملوحة في الشيح ويسمى الزعوقة

اقول البحث الخامس في الطعوم الجسم الحامل للطعم اما ان يكون كثيفا او لطيفا او معتدلا بين الكثافة واللطافة وعلى كل واحد من التقادير الثلاثة فالفاعل فيه اما الحرارة او البرودة او كيفية معتدلة بينهما فالحار يفعل في الجسم الكثيف مرارة وفي الجسم اللطيف حرافة وفي الجسم المعتدل بين اللطافة والكثافة ملوحة والبرودة تفعل في الجسم الكثيف عفوصة وفي الجسم اللطيف حموضة وفي الجسم المعتدل قبضا والكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة تفعل في الجسم الكثيف حلاوة وفي الجسم اللطيف دسومة وفي الجسم المعتدل تفاهة هكذا ذكره الشيخ في الكتاب الثاني من كتاب القانون من غير دليل يبعث غلبة الظن على ما ذكره فضلا عن العلم والعجب انه جعل الفاعل للحموضة ههنا البرودة وفي كليات القانون في بحث الاخلاط جعل الفاعل للحموضة الحرارة وبينهما تناقض ظاهر لم يتنبه له احد فان قلت التفاهة عبارة عن عدم الطعم فلا يجوز عدها من الطعوم قلت التفه قد يطلق على ما ذكرتم اعني ما لا طعم له وقد يطلق على ما له طعم ولكن لا يحس بطعمه كالنحاس فانه لشدة كثافته لا ينحل منه شيء يخالط رطوبة اللسان التي هي واسطة في الاحساس بالمذوقات حتى يحس بطعمه ويسمى تفاهة بسيطة والمعدود من جنس الطعوم هو هذا دون الاول وقد يجتمع في الجسم الواحد طعمان كاجتماع المرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة وكاجتماع المرارة والملوحة في الشيحة ويسمى الزعوقة قال السادس في المشمومات الروائح الموافقة للمزاج تسمى طيبة والمخالفة له تسمى منتنة وقد يقال رائحة حلوة وحامضة باعتبار ما تقارنها وليس لانواعها اسماء خاصة وسبب الاحساس بها وصول الهواء المتكيف بها الى الخيشوم وقيل المختلط بجزء لطيف متحلل عن ذي الرائحة اقول البحث السادس في المشمومات وهي الروائح فنقول الروائح الموافقة للمزاج تسمى رائحة طيبة كرائحة المسك وما يشبهها والروائح المخالفة للمزاج تسمى روائح منتنة كالروائح الكريهة التي لا حاجة الى التمثيل بها وقد يقال رائحة حلوة ورائحة حامضة باعتبار ما تقارنها من الطعوم وليس لانواع الروائح اسماء خاصة بها الا من جهة الحسن والقبح كما ذكر وسبب الاحساس بالروائح وصول الهواء المتكيف بكيفية الروائح الى الخيشوم وقيل سبب الاحساس وصول الهواء المختلط بجزء لطيف متحلل عن ذي الرائحة وهو باطل لما سيجيء في البحث السادس من الفصل الثاني من الباب الثالث قال واما القسم الثاني اعني الكيفيات النفسانية وهي الحيوة والصحة والمرض والادراك وما يتوقف عليه الافعال كالقدرة والارادة فما كان منها راسخة سميت ملكة وما ليس كذلك سميت حالا وبيانها في مباحث اقول واما القسم الثاني من اقسام الكيف اعني الكيفيات النفسانية فهي الكيفيات المختصة بذوات الانفس والمصنف قد ذكر بعض انواعها وهي الحيوة والصحة

والمرض والادراك والكيفيات يتوقف عليها الافعال الاختيارية كالقدرة والارادة فما كان من هذه الكيفيات راسخة سميت ملكة وما ليست راسخة سميت حالا كالكتابة فانها في ابتدائها تكون حالا واذا استحكمت صارت ملكة ونحن نورد بيان هذه الكيفيات في مباحث قال الاول في الحيوة وهي قوة تتبع الاعتدال النوعي وتفيض منها سائر القوى واستدل الحكيم على مغايرتها لقوتي الحس والتغذية بان عضو المفلوج حي وليس بحساس وعضو الذابل حي وليس بمغتذ والنبات بعكسه ومنع بان عدم الفعل لا يستلزم عدم القوة لجواز ان يمنعها عنه عائق لا يقال القوة ما يؤثر بالفعل لانه لو سلم لزم ان لا يطلق لفظ القوة عليه لا عدمه وبان غاذية النبات تخالف غاذية الحيوان بالذات وقد شرطها الحكماء والمعتزلة بالبنية ومنع بانها ان قامت بالمجموع واتحدت كان الواحد حالا في محال وهو محال وان تعددت كان كل واحد منها مشروطا بالآخر وفيه نظر والموت عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا وقيل كيفية تضاد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والعدم لا يخلق ومنع بان المعنى بالخلق التقدير اقول البحث الاول في الحيوة الحيوة قوة تتبع الاعتدال النوعي وتفيض منها سائر القوى الحيوانية والمراد بالاعتدال النوعي الاعتدال الذي يليق بنوع الحيوان وقال بعضهم هي قوة الحس وقال آخرون هي قوة التغذية واستدل الحكيم ابو علي في كتابه الموسوم بالقانون على ان قوة الحيوة مغايرة لقوة الحس وقوة التغذية بان العضو المفلوج حي والا لعرض له ان يعفن ويفسد ومع ذلك ليس بحساس فعلم بان قوة الحيوة مغايرة لقوة الحس وبان العضو الذابل حي لما ذكرنا وليس بمغتذ والا لم يكن ذابلا والنبات مغتذ وليس بحي فعلم ان قوة الحيوة مغايرة لقوة التغذية ومنع استدلال الشيخ بان عدم الفعل لا يستلزم عدم القوة لجواز ان يمنع القوة عن الفعل عائق فعلى هذا يجوز ان تكون قوة الحس والتغذية باقية في العضو المفلوج والعضو الذابل مع عدم صدور فعل الاحساس والتغذي عنهما وح لا يلزم مما ذكرتم التغاير بين قوة الحيوة وبينهما لا يقال القوة عبارة عما يؤثر بالفعل وح يكون العضو المفلوج والعضو الذابل فاقدا لقوة الحس والتغذية اذ لا يصدر عنهما الاحساس والتغذي بالفعل لانا نقول لا نم ان القوة عبارة عما ذكرتم بل عما من شانه التأثير بالفعل وان سلم ان المراد بالقوة ما يؤثر بالفعل لزم ان لا يطلق لفظ القوة على ما من شانه ان يؤثر ولم يكن مؤثرا بالفعل ولا يلزم من ذلك عدم ذلك الشيء وانتفاؤه ومنع استدلال الشيخ بان القوة الغاذية للنبات مخالفة بالذات للقوة الغاذية للحيوان والامور المختلفة بالذات لا يجب ان تكون مشتركة في الاحكام وقد شرط الحكماء والمعتزلة

الحيوة بالبنية الصالحة وقالوا البنية الصالحة شرط لوجود الحيوة وذهب باقي المتكلمين
الى انها ليست بشرط لوجود الحيوة والمراد بالبنية الصالحة عند الحكما الجسم المركب من
الطبايع الاربعة وعند المتكلمين مجموع جواهر فردة لا يمكن ان يكون الحيوان اقل منها
ومنع المتكلمون قول الحكما والمعتزلة بان الحيوة لو كان وجودها مشروطا بالبنية الصالحة
كانت قايمة بمجموع الاجزا وهو باطل لان الحيوة ان قامت بمجموع الاجزا فان اتحد الحيوة
اى يكون حيوة واحدة قايمة بمجموع الاجزا كان العرض الواحد حالا في محال كثيرة وهو محال
وان تعددت الحيوة اى يقوم بكل جزء حيوة على حدة كان قيام الحيوة بكل جزء مشروطا بقيام
الحيوة بجزء آخر والا لم يكن الحيوة مشروطا بالبنية الصالحة واذا كان مشروطا يلزم الدور
وانه محال ايضا وفيه للمصنف نظر لانه ان اراد بالمجموع كل واحد فالحصر ممنوع
لجواز قيامها بالمجموع من حيث هو مجموع وان اراد بالمجموع المجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم
من قيام الحيوة الواحدة به قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة والموت عبارة عن
عدم الحيوة عما من شانه الحيوة فيكون التقابل بين الحيوة والموت تقابل العدم والملكة
وقيل الموت كيفية وجودية تضاد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت فالموت مخلوق والعدم
لا يخلق فالموت ليس بعدم واذا لم يكن عدما يكون كيفية وجودية ومنع استدلالهم
بان المعنى من الخلق ههنا التقدير لا الايجاد فلا يلزم ما ذكرتم **قال** الثاني
في الادراكات وهي اما ان يكون ظاهرة كالاحساس بالمشاعر الخمس واما باطنة وهي
تنقسم الى تصورات وتصديقات والتصديق اما ان يكون جازما اولا والاول اما
ان يكون لموجب اولا والثاني التقليد والاول اما ان يقبل متعلقه النقيض بوجه وهو
الاعتقاد اولا وهو العلم والثاني ان كان متساوي الطرفين فهو شك وان لم يكن
فالراجح ظن والمرجوح وهم **اقول** البحث الثاني في الادراكات و
الادراكات اما ان يكون ظاهرة كالاحساس بالمشاعر الخمس الظاهرة واما ان يكون
باطنة كادراكات النفس والقوى الباطنة والادراكات الباطنة تنقسم الى تصورات
وتصديقات وقد عرفت معناهما في صدر الكتاب والتصديق اما ان يكون جازما اولا
يكون جازما والاول اى التصديق الجازم اما ان يكون الجزم بالنسبة بين طرفيه لموجب اى
دليل اولا يكون لموجب والثاني اى التصديق الجازم الذي لا يكون لموجب هو التقليد
والاول اى التصديق الجازم الذي يكون لموجب اما ان يقبل متعلقه وهو الذي
لمعنى التصديق اليه نسبة في الخارج النقيض بوجه وهو الاعتقاد اولا يقبل متعلقه
النقيض بوجه وهو العلم والثاني اى التصديق الغير الجازم ان كان متساوي الطرفين
فهو شك وان لم يكن متساوي الطرفين فالراجح ظن والمرجوح وهم والكل هذه التعريفات

والتقسيمات مخالفة للمشهور **قال** والتصور هو حصول صورة المعلوم في العالم
والذي يدل على وجود هذه الصورة في العقل انا نتصور المعدوم ونميزه عن غيره تميزا
لا يتحقق الا مع الثبوت وليس هو في الخارج فهو في الذهن واعترض عليه بانه يوجب
كون الذهن حارا باردا معا مستديرا مستقيما معا عند تصورها **اقول**
ذهب الحكما الى ان التصور اى العلم هو حصول صورة المعلوم في العالم اى في العقل وهو
المسمى بالوجود الذهني والدليل الذي يدل على وجود هذه الصورة اعني صورة
المعلوم في العقل هو انا نتصور المعدوم الخارجي كشريك الاله وجبل من ياقوت و
نميزه عن غيره اذ نحكم عليه بالاحكام الثبوتية وذلك التميز لا يتحقق الا مع ثبوت
ذلك المعدوم الخارجي اذ المحكوم عليه بالصفة الثبوتية يجب ان يكون ثابتا وليس ذلك
الثبوت في الخارج لكونه معدوما في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب واعترض
على هذا الدليل بانه لو صح ما ذكرتم لوجب كون الذهن حارا وباردا معا مستقيما
ومستديرا معا عند تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة لوجود صور هذه
الاشيا في الذهن عند تصورها والتالي باطل والا لزم اتصاف الشي بالاشياء
المتقابلة وفيه نظر لانا لا نسلم التقابل بين صورة الحرارة وصورة البرودة الذهنيتين
وكذا بين صورة الاستقامة وصورة الاستدارة بل التضاد بين ماهيتهما في الخارج
وان سلم فلا نسلم ان الذهن يقبل الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة حتى يكون
متصفا بها بل القابل لها المواد الجسمانية **قال** والحق انهم ان قصدوا بالصورة
ما يشبه المتخيل في المرآة فمحتمل وان ارادوا ما يشارك الخارجي في تمام الماهية فباطل
لانها اعراض والمتصور قد يكون جوهرا والشي قد يتصور نفسه فلو حصل فيه لزم اجتماع
المثلين لا يقال العاقل والمعقول واحد لان العاقل هو الذي حصل عنده ماهية
مجردة وهو اعم من الذي حضر عنده ما يغايره لان حضور الشي عند نفسه محال وقيل تعلق
خاص بين العالم والمعلوم فيتعدد بتعدد المعلومات ويشكل بتعقل الشي نفسه
وقيل صفة توجب العالمية وهي حالة لها تعلق بالمعلوم فعلى هذا لا يتعدد بتعدد
المعلومات **اقول** والحق عند المصنف ان الحكما ان ارادوا بالصورة الموجودة
في الذهن ما يشبه الامر المتخيل في المرآة اعني يكون شبيها بالصورة الموجودة في الخارج
الا انها لا تكون حالة في المواد ولا تكون متصفة بصفات الموجود الخارجي فمحتمل ان
يكون حقا وان ارادوا بها صورة تشارك الموجود الخارجي في تمام الماهية فباطل لوجهين
الاول ان الصورة الموجودة في الذهن عرض لحلولها في محل تقوم به وهو الذهن
والمتصور اى الموجود قد يكون جوهرا فلا يكون الصورة الذهنية مساوية له في تمام
الماهية الخارجي ٥

الماهية الثاني ان الشئ قد يتصور بنفسه كما تقولون ان النفس الناطقة تدرك ذاتها
فلو كان صورة المعلوم الحاصلة في العالم مساوية للمعلوم في تمام الماهية يلزم حصول
مثل العالم في نفسه ولو حصل في العالم مثله لزم منه اجتماع المثلين وانه باطل لا يقال
العاقل والمعقول واحد لان العاقل هو الذي حضر عنده ماهية مجردة هي صورة المعلوم
والعاقل بهذا التفسير اعم من الذي حضر عنده ماهية مغايرة لذاته او حضر عنده
ماهية هي عين ذاته واذا جاز ذلك فلا يلزم اجتماع المثلين فيما اذا عقل الشئ ذاته
لعدم التغاير اذ العاقل والمعقول واحد لانا نقول حضور الشئ عند نفسه
محال بديهة واذا كان محالا فلابد من اجتماع المثلين او القول بكون صورة المعلوم
ليست مساوية له في تمام الماهية وقيل العلم هو تعلق خاص بين العالم والمعلوم
وح تتعدد العلم بتعدد المعلومات لوجوب تغاير النسب عند تغاير المنتسبين وهذا
التفسير يشكل بتعقل الشئ نفسه فان تعلق الشئ لا يتحقق الا بنفسه غير معقول لعدم التغاير
وقيل العلم صفة بعوده توجب العالمية والعالمية حالة لتلك الصفة لها تعلق بالمعلوم
فعلى هذا لا تتعدد العلم بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تعدد تعلق الصفة بالمعلومات
تعدد ذات تلك الصفة لجواز ان يكون بين شئ واحد وبين الاشياء الكثيرة تعلقات
كثيرة قال فرعان على القول بالصور الاول الصورة العقلية تفارقها
الخارجية في انها محسوسة ومتمانعة وممتنعة الحلول في مادة ما هي اصغر منها ومندفعة
بحدوث ما هو اقوى منها الثاني الصورة العقلية كلية لا على معنى انها كلية في نفسها
فانها صورة جزئية في نفوس جزئية بل لان المعلوم بها كلي او لان نسبتها الى كل واحد من افراد
ذلك النوع سواء اقول هذان المسلمان فرعان على القول بالصورة الموجودة في العاقل
الفرع الاول ان الصورة العقلية اي الموجودة في العقل تفارق الصورة الخارجية الحالة
في المادة فان الصورة الخارجية محسوسة في الخارج والعقلية ليست بمحسوسة وتفارقها
ايضا في ان الصورة الخارجية متمانعة لان المادة اذا حلت فيها صورة امتنع ان تحل فيها
اخرى مثلها بخلاف الصورة العقلية فانه يجوز ان تحل في القوة العاقلة صور كثيرة معا
وتفارقها ايضا في ان الصورة الخارجية يمتنع ان تحل في مادة ما هي اصغر مقدارا منها
بخلاف الصورة العقلية فان الصورة الصغيرة والصورة العظيمة يجوز حلولهما في العاقلة
وتفارقها ايضا في ان الصورة الخارجية مندفعة وزائلة بحدوث صورة اقوى منها كما
في الكون والفساد من زوال صورة وحدوث اخرى بخلاف الصورة العقلية الفرع الثاني
هو ان الصورة العقلية كلية بخلاف الصورة الخارجية فان كل موجود في الخارج متشخص
لا على معنى ان الصورة الموجودة في العقل كلية في نفسها فان الصورة الموجودة في العقل صورة

جزئية في نفوس جزئية فيمتنع تصور الاشتراك فيها بل هي كلية اما لان المعلوم بهذه الصورة
امر كلي او لان نسبة هذه الصورة الى كل واحد من افراد ذلك النوع المتصور بهذه الصورة
سواء مثلا اذا ادركنا الانسان الكلي فالصورة الحاصلة منه في ذهننا نسبتها الى زيد وعمرو
سواء اذا حذف مشخصات كل فرد فما بقي بعد الحذف يكون مساويا للحاصل في ذهننا من
الانسان الكلي وفي قوله لان المعلوم بهذه الصورة امر كلي نظر فان المعلوم بهذه الصورة
ان كان امرا موجودا في العقل فلا يكون كليا لما ذكرتم بعينه وان كان موجودا في الخارج
فاولى بان لا يكون كليا وبتقدير كليته بطل الفرق قال والعلم اجمالي يتعلق
بامور متعددة باعتبار شامل لها وتفصيلي يتعلق باعيان كل واحد منها وفعلي
مثل ان تصورت فعلا ففعلته وانفعالي كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته اقول
والعلم اما علم اجمالي يتعلق ذلك العلم بامور متعددة باعتبار شامل لها هو مبدا التفاصيل
لتلك الامور كمن استحضر مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر عنده حالة بسيطة
هي مبدا تفاصيل تلك الاشياء التي كانت متصورة على التفصيل واما علم تفصيلي
يتعلق باعيان كل واحد من تلك الامور كمن علم ماهية مركبة مفصلة الاجزاء في العقل
متميزا بعضها عن بعض وايضا العلم اما فعلي وهو مثل ان تصورت فعلا ففعلته واما
علم انفعالي كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته قال مسئلة للنفس اربع مراتب
الاولى استعداد التعقل ويسمى العقل الهيولاني الثانية ان تحصل البديهيات باستعمال
الحواس في الجزئيات ويسمى العقل بالملكة التي هي مناط التكليف الثالثة ان تحصل النظريات
بحيث تتمكن من استحضارها ويسمى العقل بالفعل الرابعة ان تستحضرها وتلتفت اليها
ويسمى العقل المستفاد اقول هذه المسئلة كانها بذنب لمباحث الادراكات
اذ الغرض هذا [illegible] للنفس في الادراك اربع مراتب المرتبة الاولى استعداد التعقل
وهو عند كون ادراكات النفس بالقوة كما يكون للنفس للاطفال ويسمى عقلا هيولانيا المرتبة
الثانية ان تحصل للنفس البديهيات بواسطة استعمال الحواس في الجزئيات والتنبه
منها لمشاركات ومباينات وتنبيها بها لاكتساب النظريات ويسمى العقل بالملكة التي
هي مناط التكليف والدليل الدال على كونه مناطا للتكليف قد بيناه في الايضاح
المرتبة الثالثة ان تحصل للنفس النظريات بحيث يمكن من استحضارها متى شاء
من غير تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل المرتبة الرابعة ان يستحضر النفس النظريات
ويلتفت اليها بحيث لا يغفل عنها ويسمى العقل المستفاد قال الثالث القدرة
والارادة القدرة صفة تؤثر وفق الارادة وهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان
الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضر وقيل القدرة مبدا الافعال المختلفة فالقوة

الحيوانية قدرة وفاقا والفلكية عند من يجعلها شاعرة على الاول والنباتية على الثاني والقوة
العنصرية خارجة عنهما وهي غير المزاج لانه من جنس الحرارة والبرودة وما نشأ من جنس ما نشأ منهما
والقدرة ليست كذلك اقول البحث الثالث في القدرة والارادة القدرة صفة
تؤثر على وفق الارادة والارادة ميل يعقب اعتقاد النفع في المراد كما ان الكراهة ميل يعقب اعتقاد
الضرر في المكروه وقيل القدرة هي مبدأ الافعال المختلفة والقوة الحيوانية قدرة وفاقا اي على
التفسيرين لكونها مؤثرة وفق الارادة وهو ظاهر ولكونها مبدأ الافعال المختلفة التي هي التغذية
والتنمية وتوليد المثل والحس والحركة والقوة الفلكية قدرة عند من يجعل القوة الفلكية شاعرة
ومدركة على التفسير الاول للقدرة كالفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان الافلاك تتحرك بالارادة لنيل
التشبه بالعقول دون التفسير الثاني لكون صدور ما يصدر منها على نهج واحد والقوة النباتية
قدرة على التفسير الثاني لانها مبدأ الافعال المختلفة كالتغذية والتنمية وتوليد المثل لا على
التفسير الاول لكونها غير ذي ارادة والقوة العنصرية خارجة عن القدرة بالتفسيرين لكونها
ليست ذات ارادة وكون صدور ما يصدر منها على نهج واحد والقدرة غير المزاج لان المزاج
من جنس الحرارة والبرودة اي من الكيفيات الملموسة وما نشأ المزاج يكون من جنس ما نشأ منهما وهو
لحرارة تلك الكيفية في قابلها والقدرة ليست كذلك اي ليست من الكيفيات الملموسة وليس
ما نشأها من جنس ما نشأ الحرارة والبرودة لان ما نشأها الفعل الارادي او الافعال المختلفة على اختلاف
التفسيرين لها قال والقوة مبدأ الفعل مطلقا وقد يقال لامكان الشيء مجازا
والخلق ملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية والفرق بينه وبين
القدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء ومن منع ذلك اراد بها القوة المستجمعة
للشرائط ولهذا زعم ان القدرة مع الفعل والمحبة ترادف الارادة فمحبة الله تعالى للعباد
ارادة كرامتهم ومحبة العباد له ارادة طاعته والرضا ترك الاعتراض والعزم جزم الارادة
بعد التردد اقول القوة مبدأ الفعل سواء كان ذلك الفعل مختلفا كالقوة الحيوانية
او على نهج واحد كالقوة العنصرية وهو المراد بقوله مطلقا وقد يقال القوة لامكان الشيء
مجازا اذا كان المراد من القوة القوة المقسمة للفعل وبالامكان الامكان الخاص لا
الاستعدادي لان القوة موضوعة لامكان الشيء مع عدم حصوله بالفعل فالامكان جزء
من مفهوم لفظ القوة فيكون اطلاق لفظ القوة عليه اطلاقا تضمنيا فيكون مجازا اما
لو اريد به الامكان الاستعدادي لكان بينهما ترادف والخلق ملكة تصدر بها عن
النفس افعال بسهولة من غير سبق روية وذلك كمن ملك الكتابة فانه تصدر عنه كتابة الحروف
من غير سبق روية والفرق بين الخلق والقدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء
على معنى ان القوة العضلية هي بحالها متى انضم اليها الارادة الى احد الضدين حصل ذلك

الضد ومتى انضم اليها الارادة الى الضد الثاني حصل الضد الثاني بخلاف الخلق فان الخلق
لا يكون كذلك وهو ظاهر ومن منع مساواة نسبة الفعل والترك الى القدرة اراد بها القوة
المستجمعة للشرائط اي العلة التامة لان القدرة ليست علة تامة للضدين والا لزم اجتماع
الضدين وانه محال ولاجل ان المراد بالقدرة العلة التامة زعم المانع لصلوح القدرة
للضدين ان القدرة مع الفعل بالزمان لانها لو تقدمت على الفعل بالزمان لزم تخلف
المعلول عن علته التامة وانه محال والمحبة ترادف الارادة فالمراد بمحبة الله تعالى للعباد ارادة
كرامتهم والمراد بمحبة العباد لله تعالى ارادة طاعته والرضا من العباد ترك الاعتراض ومحبة
الله ارادة اكرام المؤمنين ومثوبتهم على التأبيد والعزم نوع من الارادة اذ الارادة
قد يكون من غير سبق تردد وقد يكون مع سبقه فالعزم جزم الارادة في الشيء الذي يريده او يريد
ان يفعله قال الرابع اللذة والالم بديهيا التصور وقولهم اللذة ادراك الملائم والالم
ادراك المنافي فيه نظر لانا نجد من انفسنا حالة مخصوصة ونعلم انا ندرك ملائما ولا نعلم
ان تلك الحالة هي نفس الادراك او غيره وبتقدير المغايرة فاللذة كلاهما او احدهما وما قيل
من ان اللذة هي دفع الالم خطأ لان الانسان قد يلتذ بالنظر الى الوجه الحسن والوقوف
على مسئلة والعثور على مال فجأة بلا خطور سابق اقول البحث الرابع في اللذة
والالم تصور الالم واللذة بديهي لان كل حساس يدرك كلا منهما بديهة ويدرك التمييز بين
كل منهما وبين ما عداهما كذلك وما هذا شأنه يكون بديهيا وفيه نظر لانه ان كان المراد
بقوله ان كل حساس يدرك كلا منهما بديهة هو ان كل حساس يدرك بالبديهة ماهيتهما فممنوع
وان كان المراد هو ان كل حساس يدرك حصولهما لذاته بديهة فمسلم ولكن لا يلزم من ذلك
بداهة تصورهما واما قولهم في تفسيرهما ان اللذة هي ادراك الملائم من حيث انه ملائم والالم
الالم هو ادراك المنافي من حيث انه مناف ففيه نظر لانهم ان ارادوا بهذا التفسير جعل اسم
اللذة والالم اسما لما ذكروا اصطلاحا فلا مشاحة فيه وان ارادوا به ان ما ذكروه حد لهما
ففيه مناقشة لانا نجد من انفسنا عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة ونعلم انا ندرك
هذه الاشياء الملائمة ولا نعلم ان تلك الحالة هي نفس ادراك الملائم او غير ادراك الملائم و
بتقدير المغايرة بين تلك الحالة وبين ادراك الملائم فلا نعلم ان اللذة عبارة عن مجموعهما او
عن احدهما وكذا الكلام في الالم واذا كان كذلك فلا يحصل العلم بكون ما ذكروه حدا لهما
والعجب ان الامام زعم ان تصورهما بديهي وان التمييز بين كل واحد منهما وبين ما عداهما
ايضا بديهي ثم ناقش في هذا المقام ونقول انا لا نعلم ان اللذة هل هي نفس الادراك او
غيره واذا عرفت هذا فنقول انما زدنا على ما اورد المصنف في تفسير اللذة قولنا من
حيث هو ملائم وفي تفسير الالم قولنا من حيث هو مناف لان اللذة ليست عبارة عن ادراك

واذا كان كذلك فالحكم بان اللذة هي نفس ادراك الملائم يحتاج الى بيان

ذات الملايم بل عن ادراكها من حيث هي ملايمة كما ان لذة الحلاوة ليست عبارة عن
ادراك ذات الحلو بل عن ادراكها من حيث هي حلوة ولذلك يعافها بعض المرضى وان كان
يدرك ذات الحلو ويذوقه وكذلك الالم ليس عبارة عن ادراك ذات المنافي بل عن ادراكها
من حيث هي منافية كما ان الم المرارة ليس عبارة عن ادراك ذات المر بل عن ادراكها من
حيث هي مرة ولذلك قد يشتهيه بعض المرضى وما قيل من ان اللذة هي دفع الالم والعود
الى الحالة الطبيعية خطا لان اللذة لو كانت عبارة عما ذكر لوجب ان لا يحصل اللذة
الا بعد الالم والتالي باطل لان الانسان قد يلتذ بالنظر الى الوجه الحسن وبالوقوف على
مسئلة علمية وبالعثور على مال فجاة مع عدم خطور هذه الامور بباله قبل حصولها والتالم
بفقدها وفيه نظر فان هذه الحسيات على وجه التعين وان لم تكن مخطرة بالبال لكن
كلياتها من حضور الوجه الحسن مطلقا والوقوف على العلوم كذلك ووجدان المال
كذا مخطرة بالبال لكل احد مولم فقدها قطعا فلذلك يلتذ الانسان بحصول كل كلي منها
في ضمن اي فرد منه **قال** الخامس في الصحة والمرض الصحة حال او ملكة بها يصدر
الافعال عن موضوعها سليمة والمرض بخلافه فلا واسطة واما الفرح والحزن والحقد
وامثال ذلك فغنية عن البيان **اقول** البحث الخامس في الصحة والمرض
الصحة هي حال او ملكة يصدر بسبب تلك الحال او الملكة الافعال الحيوانية عن موضوعها
وهو الاعضاء سليمة اما الحال والملكة فقد عرفت تفسيرهما واما باقي القيود فعليها ابحاث
كثيرة لا يليق ايرادها فيما نحن فيه من اراد فليطالع شرح القانون للاستاذ العلامة
قطب الملة والدين الشيرازي رحمه الله واما المرض فخلافه وقد ذكر في تعريف الصحة اي عدم
تلك الحال او الملكة فعلى هذا التفسير للمرض لا واسطة بينه وبين الصحة واما باقي الكيفيات
النفسانية كالفرح والحزن والحقد وامثال ذلك كالغضب والخوف والجوع فغنية عن
البيان لان كل احد يدرك كل واحد منها ضرورة ويدرك التميز بينه وبين ما عداها
كذلك وما هذا شانه يكون ضروريا غير محتاج الى بيان وفيه ما عرفته في ان اللذة والالم
بديهيا التصور **قال** وأما القسم الثالث فهو الكيفيات المختصة
بالكميات وهي اما ان يكون عارضة للكميات وحدها اما للمتصلات كالاستقامة و
الاستدارة والانحناء والشكل واما للمنفصلات كالزوجية والفردية والتركيب واما
ان يكون مركبا عنها وعن غيرها كالخلقة المركبة عن الشكل واللون **اقول** واما
القسم الثالث من اقسام الكيف فهو الكيفيات المختصة بالكميات اما ان يكون عارضة
وحدها للكميات من غير ان يتركب مع غيرها وحينئذ اما ان يكون عارضة للمتصلات اي
للكميات المتصلة كالاستقامة والاستدارة والانحناء والشكل فانها من خواص المقادير

وهو انها خروج عن القوة الى الفعل على سبيل التدريج **اقول** وقال الحكماء الحركة
كمال اول للشيء الذي هو بالقوة من حيث كون ذلك الشيء بالقوة وبيان هذا التعريف
ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم والا لامتنع حركته فيكون حصول الحركة للجسم كمالا له اذ
المعني بالكمال هو فعلم بان الحركة كمال ويفارق هذا الكمال اعني الحركة غيره من الكمالات
من حيث ان حقيقة هذا الكمال ليست الا التادي الى الغير والسلوك اليه بخلاف ساير الكمالات
فانها ليست عبارة عن التادي الى الغير فيكون ذلك الغير متوجها اليه وممكن الوجود لتاتي التادي
اليه فيكون حصول ذلك الغير للجسم كمالا ثانيا له لكونه متاخرا عن الحركة فعلم ان الحركة كمال اول
وذلك التوجه ما دام باقيا فذلك بقي شيء من الحركة والا لكان التوجه وصولا لا توجها فعلم
ان الحركة كمال اول للشيء الذي بالقوة اعني الجسم المتحرك والحركة ليست كمالا له من كل وجه لانها
ليست كمالا له في جسميته بل هي كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة وحاصل هذا التعريف
قريب مما قاله قدماء الحكماء وهو ان الحركة خروج عن القوة الى الفعل على سبيل التدريج فالحاصل
ان الحركة هو كمال اول للجسم المتحرك من حيث كونه متحركا وانما لم نفسرها بهذه العبارة لئلا
نناقش في اللفظ **قال** وذلك قد يكون في الكم كالتخلخل والتكاثف وهما ازدياد
المقدار وانتقاصه من غير ضم ولا فصل وكالنمو والذبول وهما ازدياد وانتقاص يكونان بهما
وفي الكيف كاسوداد العنب وتسخن الماء ويسمى استحالة وفي الوضع كحركة الفلك ويسمى
حركة دورية وفي الاين كالحركة من مكان الى مكان آخر ويسمى نقلة ولا يكون في الجوهر لان
حصوله دفعة ويسمى كونا ولا في ساير المقولات لانها تابعة لمعروضاتها **اقول**
وذلك الخروج اعني الحركة قد يكون في الكم كالتخلخل وهو ازدياد مقدار الجسم من غير ضم
شيء اليه من خارج كاشتعال الماء من الجمود الى الذوبان وكالتكاثف وهو انتقاص الجسم من
غير فصل عنه كاشتعال الماء من الذوبان الى الجمود وكالنمو وهو ازدياد يكون للجسم بسبب
ضم جسم آخر اليه على وجه يكون مداخلا في الاصل مدافعا لاجزائه في جميع الاقطار على نسبة
طبيعية كما يكون في سن الحداثة وكالذبول وهو انتقاص يكون للجسم النامي في جميع الاقطار
بسبب فصل جسم رطب غريزي عنه بالتحليل كما للمشايخ وانما زدنا هذه القيود المذكورة
في تعريفهما لان النمو ليس مجرد ازدياد الجسم بسبب ضم جسم آخر اليه وكذا الذبول ليس
مجرد انتقاص بسبب فصل جسم عنه كما ذكره المصنف والا لكان ضم ماء الى ماء او غسل الا
غسل نموا وارادة بعض الماء او قطع بعض الخشب ذبولا وليس كذلك فان السمن بعد
سن الوقوف والهزال في سن النمو ليس بنمو ولا ذبول نص عليه الشيخ وقد يكون في
الكيف كاسوداد العنب وتسخن الماء ويسمى الحركة في الكيف استحالة وقد يكون في الوضع
كحركة الفلك في مكانه فان بها تختلف نسبة اجزائه بعضها الى بعض والى الامور الخارجة عنها

بالتدريج وتسمى حركة دورية وقد تكون في الأين كالحركة من مكان الى مكان آخر وتسمى نقلة ولا تكون الحركة في الجوهر لان حصول الجوهر يكون دفعة لانه اذا زالت الصورة الجوهرية عن نوع من الجسم انعدم ذلك النوع وحصل صورة جوهرية اخرى وتسمى حصول الجوهر دفعة كونا وانعدامه دفعة فسادا ولا تكون ايضا في ساير المقولات كمتى والاضافة والملك و ان يفعل وان ينفعل لانها تابعة لمعروضاتها في وقوع الحركة وعدمه قال ولا بد لكل حركة من ستة امور ما منه الحركة وما اليه وما فيه وما له وما به والزمان اقول ولا بد لكل حركة في تحققها من ستة امور ما منه الحركة وهو المبدأ وما اليه الحركة وهو المنتهى وما فيه الحركة وهو الذي يقع الحركة فيه من المقولات كالاين والكم والكيف والوضع وما له الحركة وهو الحصول في المكان الذي الحركة متوجهة اليه وما به الحركة وهو المحرك والزمان هكذا فسر الكاتبي قول الامام في الملخص وهذا التفسير غير صحيح لاخلاله بالمتحرك الذي لا بد للحركة منه وايضا لو صح فانما يصح ان لو كان المراد بالحركة هو الحركة الاينية المستقيمة لكنه ليس كذلك لانه اعترف بان ما فيه الحركة اعم من ذلك فان قلت المراد بما له الحركة هو المتحرك وح يستقيم قلت لو حمل ما له الحركة على المتحرك يلزم الاخلال بما لاجله الحركة فلا يستقيم فان قلت ما له الحركة هو بعينه ما اليه الحركة كما في الحركة الاينية قلت قد يكون مغايرا كما في الحركة الفلكية فان ما لاجله الحركة الفلكية هو التشبه بالعقول غير ما اليه الحركة وهو المنتهى المفروض قال وتشخص الحركة انما يحصل بوحدة موضوعها وزمانها وما هي فيه اذ الواحد قد يتحرك الى جنسين في زمانين وقد ينتقل وينمو في آن واحد ومتى اتحد ذلك اتحد المبدأ والمنتهى لا محالة ولا عبرة بوحدة المحرك وتعدده اقول وتشخص الحركة انما يحصل بوحدة موضوعها لاستحالة قيام العرض الواحد بمحلين لما مر ولذلك لم يتعرض المصنف لهذا التعليل وبوحدة زمانها و بوحدة ما الحركة فيه اما وحدة الزمان فلان الزمان لو لم يكن واحدا لم يكن الحركة واحدة اذ الموضوع الواحد قد يتحرك الى جنسين في زمانين واما وحدة ما فيه الحركة فلان ما فيه الحركة لو لم يكن واحدا لم يكن الحركة متشخصة وان اتحد الموضوع والزمان لانه قد ينتقل الموضوع الواحد من مكان الى آخر ومع ذلك ينمو في آن واحد واذا جاز ذلك لم يتشخص الحركة الا مع وحدة ما فيه وفيه نظر لان الانتقال والنمو لكونهما حركتين لا يمكن ان يقعا في آن واحد بل الصواب ان يقال في زمان واحد ولعل نسخة المصنف كانت كذلك الا ان التغيير انما وقع من الناسخين ومتى اتحد ذلك اي الموضوع والزمان وما فيه الحركة اتحد المبدأ والمنتهى لا محالة اذ لو تعدد احدهما لتعدد الزمان ضرورة ولا عبرة بوحدة المحرك لان المحرك الواحد قد يفعل حركات مختلفة ولا بتعدده اي لا يلزم من تعدد المحرك تعدد الحركة لان محركا لو حرك جسما وقبل انقطاع تحريكه يوجد محرك آخر كما لو قدرنا مغناطيسا يجذب الحديد ثم فسدت طبيعته في آن

وهو ظاهر وأما أن تكون عارضة للمنفصلات اي للكميات المنفصلة كالزوجية والاولية والتركيب فانها من خواص الاعداد اما الزوجية فظاهر واما الاولية والتركيب فلان الاولية عبارة عن كون العدد بحيث لا يعده الا الواحد كالثلثة والتركيب عبارة عن كون العدد بحيث يعده غير الواحد كالاربعة فانها بحيث يعدها الاثنان وهو غير الواحد واما ان تكون الكيفيات المختصة بالكميات مركبة عن تلك الكيفيات العارضة ومن غيرها كالخلقة العارضة للجسم المركبة عن الشكل وهو من الكيفيات المذكورة وعن اللون وهو من الكيفيات المحسوسة قال واما القسم الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية فهي ان كانت استعدادا نحو اللاقبول كالصلابة يسمى قوة وان كانت استعدادا نحو القبول يسمى ضعفا ولاقوة اقول واما القسم الرابع وهي الكيفيات الاستعدادية فتلك الكيفيات ان كانت استعدادا نحو اللاقبول كالصلابة يسمى تلك الكيفية قوة وان كانت استعدادا نحو القبول كاللين يسمى تلك الكيفية ضعفا ولاقوة قال

الفصل الرابع في الاعراض النسبية وفيه مباحث الاول في ثبوتها انكرها جمهور المتكلمين الا الاين وقالوا لو وجدت لوجد حصولها في محالها وتسلسل احتج الحكماء بانها تكون متحققة ولا فرض ولا اعتبار فهي اذن من الخارجيات وليست اعداما لانها تحصل بعد ما لم تكن ولا ذات الجسم لانه لا يعقل الا بالقياس الى الغير ونوقض بالفناء والمضي اقول الفصل الرابع في الاعراض النسبية وهي ما عدا الكم والكيف من الاعراض وفي هذا الفصل مباحث البحث الاول في ثبوتها اي في وجودها في الخارج انكر هذه الاعراض جمهور المتكلمين الا الاين فانهم قالوا بوجوده ثم قالوا في بيان ان هذه الاعراض ليست من الامور الموجودة في الخارج انه لو وجدت هذه الاعراض في الخارج لكانت حاصلة في محالها لكون حصولها في محالها من الامور النسبية فيكون لحصولها في محالها حصول آخر ويتسلسل الكلام الى الحصول وذلك الحصول في المحال ويتسلسل وفيه نظر لجواز ان يكون حصول الحصول نفس الحصول فلا يلزم ما ذكروا وايضا منقوض بالاين احتج الحكماء على ان النسب من الامور الموجودة بان الاعراض النسبية قد تكون محققة في الخارج ككون السماء فوق الارض مثلا فان هذه الفوقية حاصلة في نفس الامر ولا فرض ولا اعتبار معتبر هنا واذا كانت محققة في الخارج فهذه الاعراض حينئذ من الخارجيات دون الاعتبارات العقلية وليست اعداما لانها تحصل للشيء بعد ما لم تكن حاصلة له لان الشيء قد لا يكون فوق شيء ثم يصير فوق والحاصل بعد العدم لا يكون عدما ضرورة وليست ذات الجسم ايضا لان الجسم لا يقاس الى غيره اي ليس ذاته مما يعقل بالقياس الى الغير وهذه الاعراض معقولة بالقياس الى الغير فهذه الاعراض امور وجودية زائدة على ذات الجسم وهو المطلوب فان قلت لما ثبت ان هذه النسب امور محققة في الخارج فاي حاجة الى الاستدلال على انها ليست اعداما قلت لا يلزم من كون الشيء امرا محققا في الخارج ان لا يكون عدميا وانما يلزم ذلك ان لو كانت محققة

بالذات لا بالعرض فان اعدام الملكات امور محققة في الخارج بالعرض مع كونها اعداما نص عليه الشيخ فانه قال في الفصل الثالث من المقالة الاولى من طبيعيات الشفا في عدم الملكة بهذه العبارة وبهذا العدم عدم بالعرض كما ان له وجودا بالعرض ونوقض احتجاج الحكما بالفنا والمضي وتقريره ان يقال لو صح ما ذكرتم من الحجة على كون النسب امورا موجودة في الخارج لزم ان يكون المضي والفنا عرضين موجودين في الخارج والتالي باطل فالمقدم مثله اما بيان الشرطية فبان يقال انا نحكم في اليوم الحاضر على الامس بانه ماض وفان فالمضي والفنا ليسا من الاعتبارات العقلية اذ الامس ماض وفان في نفسه سوا وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد وليسا من الاعدام لانهما حصلا بعد العدم والحاصل بعد العدم لا يكون عدما وفيه نظر فان المضي والفنا عبارة عن العدم بعد الوجود لا عن الوجود بعد العدم حتى يتم ما ذكرتم وليسا عبارتين عن نفس ذلك اليوم لانهما لو كانا نفس ذلك اليوم لصح حيث تحقق ذلك اليوم ولكن ذلك اليوم كان ذلك اليوم حين كان حاضرا ولم يكن ماضيا ولا فانيا فهما اذن امران وجوديان زائدان على ذلك اليوم واما بطلان التالي فلانهما لو كانا موجودين في الخارج يلزم قيام الصفة الوجودية بالامر العدمي لكونهما صفتين للامس المعدوم وانه باطل **قال** الثاني الاين وسماه المتكلمون كونا وقالوا حصول الجوهر اني ضاعدا في مكان واحد سكون وفي مكانين حركة فحصوله اول حدوثه لا حركة ولا سكون **اقول** سمى المتكلمون الاين بالكون وقالوا الكون جنس لانواع اربعة اعني الحركة والسكون والاجتماع والافتراق اما السكون فعبارة عن حصول الجوهر اني ضاعدا في مكان واحد واما الحركة فعبارة عن حصوله اني ضاعدا في مكانين اي كل آن يكون في مكان وهي قريب من قولهم الحركة هي حصول الجوهر في حيز بعد ان كان في حيز آخر عقيبه من غير تخلل زمان والتقابل بينهما تقابل التضاد واما من جعل السكون عبارة عن عدم الحركة عما من شانه الحركة فبينهما تقابل العدم والملكة واعلم انهم اختلفوا في جواز خلو الجسم عن الحركة والسكون وهو مبني على تفسير السكون لانه ان فسر بما ذكرنا جاز ذلك اذ الجسم في اول زمان حدوثه لا يكون ساكنا لكونه غير حاصل في مكان واحد آنين وغير متحرك لانه لم يحصل في ذلك الحيز بعد ان كان في حيز آخر واما اذا فسر السكون بحصول الجسم في مكانه كان الجسم في اول زمان الحدوث ساكنا وكان السكون بمعنى الكون لا نوعا منه **قال** وقال الحكما الحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة وبيانه ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا وتفارق غيرها من حيث ان حقيقتها ليست الا التادي الى الغير فيكون ذلك الغير متوجها اليه ممكن الوجود ولشاني التادي اليه فيكون حصوله كمالا ثانيا وذلك التوجه مادام كذلك يبقى منه شي بالقوة والا لكان وصولا لا توجها فيبقى انها كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة وحاصله قريب مما قاله قدماؤهم

وهناك مغناطيس آخر في ذلك الآن بحيث ان لا يكون من تعطيل الاول وابتدا الثاني في الثاني فاصله كانت الحركة واحدة مع تعدد المحرك **قال** وتنوعها بتنوع ما منه وما اليه كالهبوط والصعود وما فيه كاخذ الابيض الى الصفرة الى الحمرة الى السواد والى الفستقية لا الخضرة الى السواد ولا عبرة بتنوع المحرك والموضوع والزمان ان قدر تنوعها لجواز اشتراك المختلفات في اثر واحد عارض او معروض واحد **اقول** وتنوع الحركة اي اختلافها بالماهية يكون بتنوع ما منه الحركة وما اليه الحركة كالهبوط والصعود فان مبدا الهبوط هو المحيط ومنتهاه هو المركز ومبدا الصعود هو المركز ومنتهاه هو المحيط والمركز والمحيط مختلفان بالنوع وقد يكون بتنوع ما فيه الحركة وان اتحد المبدا والمنتهى كاخذ الجسم الابيض من البياض الى الصفرة ثم الى الحمرة ثم الى السواد تارة واخرى من البياض الى الفستقية ثم الى الخضرة ثم الى السواد ولا اعتبار لتنوع المحرك وتنوع الموضوع وتنوع الزمان ان قدر تنوعها بان يكون لعرادة مختلفة بالماهية في تنوع الحركة لجواز اشتراك المختلفات بالماهية في اثر واحد وعارض واحد ومعروض واحد فجاز اختلاف المحركات مع اتحاد الحركة بالماهية التي هي اثرها واختلاف الموضوعات مع اشتراكها في الحركة الواحدة العارضة لها واشتراك الازمنة المختلفة في معروض واحد وهو الحركة الواحدة لكون الازمنة عارضة للحركة لكونها مقدارا للحركة كما عرفت **قال** واختلافها بالجنس باعتبار ما هي فيه كالنقلة والاستحالة والنمو **اقول** اختلاف الحركة بالجنس على معنى ان كل حركة تكون داخلة تحت جنس مغاير للاخرى يكون باعتبار ما فيه الحركة كالنقلة التي هي حركة في الاين والاستحالة التي هي حركة في الكيف والنمو الذي هو حركة في الكم فان كل واحد من هذه الحركات مغايرة للاخرى باعتبار كون كل واحد منها داخلا تحت جنس مغاير للآخر اعني الاين والكيف والكم **قال** وتضادها ليس لتضاد المحرك والزمان لما سبق وما فيه لان الصعود ضد الهبوط مع وحدة الطريق بل لتضاد ما منه وما اليه اما بالذات كالتسود والتبيض او بالعرض كالصعود والهبوط فان مبدايهما ومنتهاهما نقطتان مماثلتان عرض لهما تضاد من حيث ان احديهما صارت مبدا والاخرى منتهى **اقول** وتضاد الحركات ليس لتضاد المحرك وتضاد الزمان ان قدر تضاده لما سبق آنفا من ان المختلفات يجوز اشتراكها في اثر واحد وليس ايضا لتضاد ما فيه الحركة لان الصعود ضد الهبوط مع وحدة الطريق بل تضاد الحركات لتضاد ما منه الحركة وما اليه الحركة اما بالذات كالتسود اي الحركة من البياض الى السواد والتبيض اي الحركة من السواد الى البياض فان السواد والبياض متضادان بحسب الذات واما بالعوارض كالصعود والهبوط فان مبدايهما ومنتهاهما اعني المركز والمحيط متماثلان بحسب الذات لكن عرض لهما تضاد بحسب العوارض

من حيث ان احدهما صارت مبدا والاخرى صارت منتهى ولقايل ان يقول ان المصنف قال
في اسباب تنوع الحركة ان المبدا والمنتهى في الصعود والهبوط مختلفان بالنوع وههنا حكم
بانهما نقطتان متماثلتان عرض لهما التضاد وبينهما تناقض والنقطتان المركز والمحيط لا
تختلفان بحسب العوارض ايضا لان كل واحدة منهما مبدا ومنتهى فان قلت مبداية
احدهما تضاد مبداية الاخرى لكون احدهما مبدا للهبوط والاخرى مبدا للصعود وهما
متضادان قلت لو تعلل تضاد مبدايتهما بتضاد الحركتين لزم الدور قال
وانقسامها بانقسام الزمان وانقسام المسافة والمتحرك اقول وانقسام الحركة يكون
بانقسام الزمان اي الزمان الذي هو مقدار الحركة اذا انقسم انقسمت الحركة لان الحركة
الواقعة في نصف ذلك الزمان نصف الحركة الواقعة في كله فيلزم انقسام الحركة بانقسام
الزمان وتنقسم ايضا بانقسام المسافة لان الحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلها
فيلزم ايضا انقسامها بانقسام المسافة وهذا الانقسام مختص بالحركة المكانية وتنقسم
ايضا بانقسام المتحرك لان الحركة عرض حال في المتحرك فلو انقسم المحل يلزم انقسام الحال
ضرورة وفيه نظر واعلم ان هذا الانقسام لا يكون في الحركة الانية لان الجسم المتحرك لو
لم يكن له جزء بالفعل فظاهر وان كان فالحركة تعرض للجسم اولا ثم بواسطته للاجزاء قال
ولابد لها من قوة توجبها وتلك القوة ان كانت مستفيدة من سبب خارجي سميت الحركة
قسرية والا فان كان لها شعور بما يصدر عنها سميت ارادية والا سميت طبيعية وكل
منها سريعة وبطيئة والبطو ليس لتخلل السكنات والا كانت نسبة السكنات المتخللة
بين حركات عدو الفرس نصف يوم الى حركاته نسبة فضل حركة الفلك الاعظم على حركته
فتكون سكناته ازيد من حركاته الف الف مرة فينبغي ان لا تحس بحركاته القليلة المغمورة
في تلك السكنات وايضا لو جاز ان يرتفع الشمس جزءا ويسكن الظل لجاز في الجزء الثاني
والثالث حتى يتم الارتفاع بل الموجب له في الحركة الطبيعية ممانعة المخروق وفي القسرية
ممانعة الطبيعة وفي الارادية ممانعتهما اقول ولابد للحركة من قوة توجبها لان الحركة
امر ممكن لا بد له من علة وتلك القوة ان كانت مستفيدة من سبب خارجي اي يكون سببها
امرا خارجا عن ذات المتحرك سميت الحركة قسرية وان لم يكن مستفيدة من سبب خارجي فان
كان لتلك القوة شعور بما يصدر عنها سميت الحركة ارادية وان لم يكن لها شعور بما يصدر
عنها سميت الحركة طبيعية وكل واحدة من هذه الحركات اما سريعة وهي التي تقطع مسافة
اطول في الزمان المساوي او الاقصر او مسافة مساوية في زمان اقل واما بطيئة بخلافها
والبطو ليس لتخلل السكنات في البطي لوجهين الاول انه لو كان كذلك لكانت نسبة
السكنات المتخللة بين عدو الفرس نصف يوم الى حركات الفرس نسبة فضل حركة الفلك
الاعظم ربع الدور الى حركة الفرس المفروضة لكن فضل تلك الحركة ازيد من حركات الفرس الف
مرة فيكون سكناته ازيد من حركاته الف الف مرة فينبغي ان لا تحس بحركاته المغمورة في تلك
السكنات لكنا لا نحس بشيء من سكناته فيبطل القول بذلك الثاني انه لو جاز ان
يكون البطو بسبب تخلل السكنات لكان بطو انتقاص ظل الخشبة المغروزة مقابل الشمس
بالنسبة الى ارتفاع الشمس لاجل تخلل السكنات بين اجزاء الظل فجاز ان يرتفع الشمس جزءا
ويسكن الظل فجاز في الجزء الثاني والثالث مثل ذلك حتى يتم ارتفاع الشمس ويسكن الظل
بحاله لكن ذلك باطل بالمشاهدة وفيه نظر بل الموجب للبطوء في الحركة الطبيعية
ممانعة المخروق وهو المعاوق الخارجي كالهواء مثلا وفي الحركة القسرية معاوقة الطبيعة وهو المعاوق
الداخلي وفي الحركة الارادية ممانعتهما والحق ان يكون في الحركة القسرية كلاهما كما في
الارادية قال والمشهور انه لابد وان يتخلل بين كل حركتين مستقيمتين سكون
لان الميل المحرك للجسم لابد وان يكون حاصلا معه الى ان يصل الى الحد المعين وذلك الوصول
في آن والحركة عن هذا الحد لابد وان يكون لميل آخر وحدوثه في آن آخر لاستحالة اجتماع
الميلين الى الشيء والميل عنه ويكون بينهما زمان والا لزم تتالي الآنات فيكون الجسم
في ذلك الزمان ساكنا ورد بمنع اجتماع الميلين وتتالي الآنات اقول والمشهور
بين الحكماء انه لا بد وان يتخلل بين كل حركتين مستقيمتين صاعدة وهابطة سكون لان
الميل المحرك للجسم لا بد وان يكون حاصلا معه الى ان يصل الى الحد المعين لوجوب وجود
العلة عند وجود المعلول فالميل الموصل الى ذلك الحد موجود حالة الوصول وذلك
الوصول يكون في آن والا لكان الجسم عند وصوله الى احد حدي ذلك الحد غير واصل فلا
يكون الوصول وصولا واذا كان الوصول في آن كان الميل الموصل كذلك في آن والحركة
عن هذا الحد لا بد وان يكون لميل آخر لامتناع ان يكون الميل الواحد مقتضيا لحركتين
مختلفتين وحدوث الميل الثاني لا محالة يكون في آن آخر لامتناع اجتماع الميل عن الشيء
مع الميل اليه في آن واحد ويكون بين الآنين زمان لا محالة فسكون الجسم في ذلك الزمان
ساكنا وهو المطلوب ورد هذا الدليل بمنع امتناع اجتماع الميلين المختلفين في شيء وبمنع
امتناع تتالي الآنات قال الثالث في الاضافة يطلق المضاف على الاضافة وهو
المضاف الحقيقي وعلى معروضها وعليهما جميعا وهو المشهوري ومن خواصها التكافؤ في
لزوم الوجود ووجوب الانعكاس كما تقول الاب اب الابن والابن ابن الاب وانها اذا كانت مطلقة او
محصلة في طرف كان الطرف الآخر كذلك اما لو حصل موضوع احدهما لم يلزم ان يحصل موضوع
الاخرى اقول البحث الثالث في مباحث الاضافة يطلق المضاف بالاشتراك
اللفظي على نفس الاضافة وهو المضاف الحقيقي وعلى معروض الاضافة وهو خارج عن ضابط

وعلى العارض والمعروض جميعًا وهو المضاف المشهوري ومن خواص الاضافة التكافؤ في لزوم الوجود
بالقوة والفعل في الخارج والذهن اي كل واحد منهما ملازمة للاخرى في الوجود واذا عدم احدهما
عدم الاخرى كالابوة والبنوة ومن خواصها ايضا وجوب انعكاس كل واحد من المضافين
الى الاخر اي يحكم باضافة كل واحد من المضافين الى صاحبه من حيث هو مضاف اليه فكما تقول
الاب ابو الابن فكذا تقول الابن ابن الاب وانما قلنا من حيث هو مضاف لانه اذا اضيف
احدهما الى الاخر لا من حيث هو مضاف لم يلزم الانعكاس كما تضاف الاب الى الابن من حيث هو
انسان وتقول الاب اب انسان لا ينعكس فلا تقال الانسان انسان اب ومن خواصها
ايضا ان الاضافة اذا كانت مطلقة او محصلة في طرف كانت في الطرف الاخر ايضا كذلك مثلا
النصف المطلق بازاء الضعف المطلق وبالعكس واذا حصلت النصفية في جانب حصلت الضعفية
في الجانب الاخر وبالعكس هذا في نفس الاضافتين اما لو تحصل موضوع احدى الاضافتين لم يلزم
من ذلك تحصيل موضوع الاضافة الاخرى فان الراسية اضافة عارضة لعضو ما بالقياس الى
ذي الراس ولا يلزم من العلم بذلك العضو العلم بالشخص المعين الذي له ذلك الراس ~~كالعضو
الاضافتين في الوجود والذهن كما عرفت~~ **قال** ثم منها ما تتوافق في الطرفين كالتماثل
والتساوي او تختلف اختلافا محدودا كلكونه نصفا وضعفا او غير محدود ككونه زائدا و
ناقصا والاتصاف بها قد يحتاج الى صفة حقيقية في الجانبين كالعاشق والمعشوق او في
احدهما كالعالم والمعلوم وقد لا يحتاج كاليمين والشمال **اقول** هذا اشارة الى تقسيم الاضافة
بوجهين **آ** هو ان نقول ثم من الاضافة ما تتوافق في الطرفين كالتماثل الحاصل في هذا المماثل
وذلك المماثل والتساوي الحاصل في هذا المساوي وذلك المساوي فالطرفان متوافقان
في الاضافة وهو التماثل والتساوي ومنها ما تختلف وذلك الاختلاف اما ان يكون اختلافا
محدودا معينا ككون الشيء نصفا لشيء اخر وكون الاخر ضعفا له فالحاصل في احد الطرفين هو
النصفية وفي الطرف الاخر هو الضعفية وهما مختلفان وهذا الاختلاف محدود اي له حد معين
او يكون اختلافا غير محدود ككون الشيء زائدا على شيء وكون الاخر ناقصا عنه فالحاصل في احد
الطرفين هو الزائدية وفي الطرف الاخر هو الناقصية وهما مختلفان وهذا الاختلاف ليس
له حد معين اذ الزيادة على الشيء ليس منضبطا الى حد وكذا النقصان عنه **ب** هو ان نقول
والاتصاف بالاضافة قد يحتاج الى صفة حقيقية في الجانبين اي يحتاج كل واحد من المضافين
في الاتصاف بالاضافة الى ان يكون كل واحد منهما متصفا بصفة حقيقية لاجلها صار مضافا
الى الاخر كالعاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة ادراكية لاجلها صار عاشقا للمعشوق
وفي المعشوق هيئة مدركة لاجلها صار معشوقا لعاشقه او في احدهما اي يحتاج احد المضافين
في الاتصاف بالاضافة الى ان يتصف بصفة حقيقية لاجلها صار مضافا الى الاخر دون المضاف

الاخر كالعالم والمعلوم فان في العالم صفة حقيقية وهو العلم لاجلها صار مضافا الى المعلوم
وليس في المعلوم صفة حقيقية لاجلها صار معلوما للعالم وقد لا يحتاج كل واحد من المضافين
في الاتصاف بالاضافة الى ان يكون شيء منهما متصفا بصفة حقيقية لاجلها صار مضافا الى الاخر
كاليمين والشمال فانه ليس في اليمين صفة حقيقية لاجلها صار يمينا ولا في الشمال صفة
حقيقية لاجلها صار شمالا **قال** وهي تعرض سائر المقولات فالجوهر كالاب والكم
كالعظيم والكيف كالاحر والاين كالاعلى والمضاف كالاقرب والملك كالاكسى والفعل
كالاقطع والانفعال كالاشد تقطعا والاضافات في شخصيتها ونوعيتها وجنسيتها و
تضادها تابعة لمعروضاتها **اقول** الاضافة تعرض جميع المقولات العشر باسرها فالجوهر
الذي عرض له الاضافة كالاب والكم المتصل الذي عرض له الاضافة كالعظيم والكيف الذي
عرض له الاضافة كالاحر والاين الذي عرض له الاضافة كالاعلى والمضاف الذي عرض له
الاضافة كالاقرب والملك المعروض للاضافة كالاكسى والفعل المعروض لها كالاقطع و
الانفعال المعروض لها كالاشد تقطعا واما الكم المنفصل الذي عرض له الاضافة فكالقليل
ومتى المعروض للاضافة كالاقدم والوضع المعروض لها كالاشد انتصابا ولم يتعرض المصنف
له والاضافات في شخصيتها ونوعيتها وجنسيتها وتضادها تابعة لمعروضاتها فان كانت
المعروضات اشخاصا او انواعا او اجناسا او اضدادا كانت الاضافات كذلك والا فلا
قال فرع التقدم على الشيء قد يكون بالزمان كتقدم الاب على الابن وبالذات
والطبع كتقدم الجزء على الكل وبالعلية كتقدم الشمس على ضوءها وبالمكان كتقدم الامام
على الماموم وبالشرف كتقدم العالم على الجاهل وليس في سائر المقولات النسبية مزيد بحث
فلنختم الكلام في الاعراض **اقول** تقدم الشيء على الشيء قد يكون بالزمان على معنى ان المتقدم
حصل في زمان لم يوجد المتاخر فيه كتقدم ذات الاب على ذات الابن وقد يكون بالذات
والطبع على معنى ان المتقدم يوجد بدون المتاخر دون العكس كتقدم الجزء على الكل وقد يكون
بالعلية كتقدم الشمس على ضوءها وقد يكون بالمكان كتقدم الامام على الماموم اذا جعل
المبدا المحراب وقد يكون بالشرف كتقدم العالم على الجاهل واعلم ان المصنف زعم
ان التقدم بالعلية غير التقدم بالذات حيث جعله قسيما له وليس كذلك فان اطلاق التقدم
بالذات على التقدم بالعلية اولى والكتب يشهد له كتب الشيخ الرئيس وغيره واذ ليس في سائر
المقولات النسبية مزيد بحث فلنختم الكلام في الاعراض **قال الباب الثالث**
في الجوهر قال الحكماء الجوهر اما ان يكون محلا وهو الهيولى او حالا وهو الصورة او
مركبا منهما وهو الجسم او لا كذلك وهو المفارق فان تعلق بالجسم تعلق التدبير فهو
النفس والا فهو العقل وقال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز اما ان يقبل

الكتاب **اقول** فصلين في بحصره ومباحثه الفرد والجوهر وهو اولا الجسم وهو القسمة
الثالث في الجوهر وقد عرفت صدر الكتاب تفسيره قالت الحكما في تقسيم الجوهر اما
ان يكون محلا لجوهر آخر وهو الهيولى او يكون حالا في جوهر آخر وهو الصورة او يكون
مركبا من جوهر محل وجوهر حال وهو الجسم او لا يكون كذلك اى لا يكون محلا ولا حالا
ولا مركبا منهما وهو الجوهر المفارق بالذات فان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف فيه
اى يكون من شانه ذلك فهو النفس والا فهو العقل وانما قلنا بالجسم دون البدن كما هو
المشهور ليدخل فيه النفوس السماوية اذ البدن لا يطلق على الجسم السماوي اصطلاحا
وقالت المتكلمون في تقسيمه ان كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز فاما ان يقبل القسمة وهو
الجسم او لا يقبل القسمة وهو الجوهر الفرد ومباحث هذا الباب منحصرة في فصلين لان
المبحوث عنه فيه اما ان يكون جوهرا جسمانيا وهو الجسم ولواحقه او مفارقا **قال**
الاول في مباحث الاجسام آ في تعريف الجسم الحد المرضي عند جمهور المتاخرين انه الجوهر
القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة واعترض عليه بان الجوهر لم
يثبت جنسيته والقابل ان كان عرضا لم يكن جزء الجوهر وان كان جوهرا دخل الجنس فيه
ويستدعي فصلا آخر ويتسلسل وبهذا علم ان الجوهر لا يكون جنسا وقالت المعتزلة
انه الطويل العريض العميق وقال بعض اصحابنا انه المركب من جزئين فصاعدا ولا شك
ان حقيقة الجسم اظهر من ذلك **اقول** الفصل الاول في مباحث الاجسام البحث
الاول في تعريف الجسم الحد المرضي للجسم عند جمهور المتاخرين هو ان الجسم هو الجوهر القابل
للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا وانما قلنا قابل للابعاد الثلثة لان الجسم وان كان
يخلو عن هذه الابعاد لكن لا يخلو عن قبول هذه الابعاد اى عن امكان فرض هذه الابعاد فيه
وانما قيد الزوايا بالقائمة ليخرج عنه السطح فان السطح يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة
على الزوايا لكن لا يكون تلك الزوايا قائمة واعترض على هذا الحد بان الجوهر الموضوع في
هذا التعريف مكان الجنس لم يثبت جنسيته للجواهر لوقوع الخلاف فيها وبتقدير جنسيته
فالقابل للابعاد الموضوع مكان الفصل ان كان عرضا لم يكن جزء الجوهر فلا يكون فصلا له وان
كان جوهرا دخل مطلق الجوهر الذي هو الجنس فيه لكون الجوهر جنسا للجواهر فيستدعي فصلا
آخر ليتميز به عن بقية الجواهر وينتقل الكلام الى ذلك الفصل ويتسلسل واذا لم يكن ما هو
الموضوع مكان الجنس جنسا او ما هو الموضوع مكان الفصل فصلا لم يكن هذا التعريف حدا
وبهذا الدليل دل على ان القابل ليس فصلا علم ان الجوهر لا يكون جنسا للجواهر بان يقول
لو كان الجوهر جنسا للجواهر فامتياز الجواهر بعضها عن البعض انما يكون بفصول هي
ان كانت اعراضا لم يكن اجزاء الجواهر فلا يكون فصولا لها وان كانت جواهر دخل الجنس فيها

فتستدعي فصولا اخر لتتميز بها عن سائر الجواهر وينتقل الكلام الى تلك الفصول ويتسلسل
واعلم ان الخلاف لم يقع في ان الجوهر هل هو جنس للجواهر التي هي انواع له ام لا فان ذلك
مما لا يشتبه على احد بل الخلاف في ان الجوهر هل هو جنس لكل ما يصدق عليه تعريف الجوهر ام لا
وحينئذ يسقط ما ذكره اكثر المتاخرين على هذا الدليل وهو ان فصول الجواهر انما يستدعي فصولا
اخر ان لو كان الجوهر داخلا فيها مقوما لها وهو غير لازم لجواز ان يكون الجوهر عرضا عاما
للفصول دون الانواع فلا يلزم التسلسل اذ الفصول ان لم يصدق عليها تعريف الجوهر
يكون اعراضا لا محالة وان صدق عليها فذلك يكون الجوهر جنسا للفصول ايضا او المقدر
ذلك وقالت المعتزلة في حد الجسم انه الطويل العريض العميق وحينئذ يحتاج الجسم في
تحصله الى ثمانية اجزاء اثنان للطول واثنان للعرض واربعة لغير فوق هذه الاربعة ليحصل
العمق وقال بعض اصحابنا الاشاعرة في حد الجسم انه المركب من جزئين فصاعدا لان الجسم
عندهم ما يقبل القسمة ولا شك ان حقيقة الجسم اظهر من ذلك الحد الذي ذكره كل طايفة لان
كل عاقل يعلم ان الجسم الذي هو ذو حجم ومتحيز وذاهب في الجهات الى غيرها من العبارات ولكن
كان لا يخطر بباله الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة والطول والعرض والعمق على التفسير
الذي مر ذكره والجزء الذي لا يتجزى فان جميع ذلك الغامضة التي لا يحصل الا للافراد من الاذكيا
الذين لهم خوض في العلوم الدقيقة فيكون هذه التعريفات تعريفات بالاخفى فيكون باطلة
قال ب في اجزائه ذهب جمهور المتكلمين الى ان الاجسام البسيطة الطبايع مركبة من
اجزاء صغار لا تنقسم اصلا وقيل فعلا وقيل من اجزاء غير متناهية وذهب الحكماء الى
انها متصلة في نفسها كما هي عند الحس قابلة لانقسامات لا نهاية لها وقيل قابلة لانقسامات
متناهية **اقول** البحث الثاني في اجزاء الجسم ذهب جمهور المتكلمين الى ان الاجسام اى كل واحد من
الاجسام البسيطة الطبايع التي يكون جزؤه المحسوس مساويا للكل في الاسم والحد كالماء الواحد
مركبة من اجزاء صغار لا تنقسم اصلا لا كسرا لصغره ولا قطعا لصلابته ولا وهما لعجز عن تميز
الطرف منه عن طرف ولا فرضا لاستلزامه انقسام ما لا ينقسم في نفس الامر وتلك الاجزاء متناهية
وقيل مركبة من اجزاء غير متناهية وهو مذهب النظام من متكلمي المعتزلة وذهب
الحكماء الى ان الاجسام البسيطة متصلة في نفسها كما هي عند الحس وليس فيها شيء من المفاصل
والمقاطع ولكنها قابلة لانقسامات لا نهاية لها وقيل قابلة لانقسامات متناهية وهو
مذهب الشهرستاني وضبط المذاهب ان يقول ان الاجسام البسيطة قابلة للانقسامات
اتفاقا فتلك الانقسامات اما ان يكون حاصلة فيها بالفعل او بالقوة وعلى كل واحد من
التقديرين فاما ان يكون متناهية او غير متناهية فقد حصل لنا من هذا التقسيم الاحتمالات
الاربعة المذكورة **قال** حجة المتكلمين ان الجسم قابل للقسمة وكل ما هو قابل

للقسمة ليس بواحد والا لعادت به وحدته وانعدمت بانقسامه وايضا فكل منقسم
متميز مقاطع اجزائه بخواص مختلفة فيكون منقسما بالفعل متعددا بتعدد تلك الخواص العارضة
لها وايضا هوية القسمين المتفاصلين بالتقسيم ان كانت حاصلة قبل التقسيم فهو المطلوب
والا لكان التقسيم اعداما للجسم الاول وايجادا للقسمين فعلى هذا لو شق بعوض براس
ابرة سطح البحر اعدم البحر الاول واوجد بحرا آخر وفساده لا يخفى **اقول** حجة المتكلمين
على مطلوبهم ثلثة آ ان الجسم قابل للقسمة ضرورة وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد لوجوه
الوجه الاول انه لو كان واحدا لعادت به وحدته وانعدمت الوحدة بانقسامه لان انقسام
المحل يوجب انقسام الحال وفيه نظر اذ لا نم ان الوحدة صفة وجودية سلمنا لكن
لم لا يجوز ان لا تنقسم مع انقسام محلها وانما يلزم ان لو كان حلولها فيه حلول السريان وهو
ممنوع سلمنا لكن لا يلزم ما ذكرتم بل يرتفع الوحدة عند عروض الانقسام للمحل اذ الوحدة
والانقسام عرضان متنافيان على الهيولى او على الجسم على اختلاف المذهبين الوجه الثاني ان
كل منقسم اي قابل للقسمة يتميز مقاطع اجزائه بعضها عن البعض بخواص مختلفة كمقطع النصف
والثلث والربع الى غير ذلك وكل ما يكون مقاطعه كذلك يكون تلك المقاطع موجودة فيه بالفعل
لامتناع ان يكون المعدوم متصفا بخواص مختلفة فيكون كل قابل للقسمة منقسما بالفعل متعددا
بتعدد تلك الخواص العارضة لتلك المقاطع وفيه نظر لان تميز المقاطع بالخواص المذكورة
ممنوع اذ التميز موقوف على تعين تلك المقاطع وهو عين النزاع الوجه الثالث ان هوية
القسمين المتفاصلين بالتقسيم كالماء اذا قسم بقسمين ان كانت حاصلة قبل التقسيم فهو المطلوب
وهو ان كل قابل للقسمة ليس بواحد وان لم تكن حاصلة قبل التقسيم بل حدثت بعد التقسيم لكان
التقسيم اعداما للجسم الاول وايجادا للقسمين وهو باطل اذ لو جاز ذلك فعلى هذا التقدير
لو شق بعوض ابرة سطح البحر فقد اعدم البحر الاول واوجد بحرا آخر وفساده لا يخفى على احد
وفيه نظر لان مجرد الاستبعاد في هذه المسائل لا يكفي **قال** فثبت ان كل جسم
ليس بواحد في نفسه بل هو مركب من اجزاء وتلك الاجزاء لا تنقسم والا لكانت ذات اجزاء الخ
فيكون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها وهو محال لان كل عدد متناه كان او غير فالواحد
موجود فيه فاذا اخذنا ثمانية اجزاء بحيث يكون في كل جهة حجم يحصل جسم متناهي الاجزاء حجم
نسبة حجمه الى حجم سائر الاجسام نسبة متناهي القدر الى متناهي القدر لكن ازدياد الحجم بازدياد
التاليف والنظم فلو كان جسم متناهي القدر من اجزاء غير متناهية لكانت نسبة الآحاد
المتناهية الى الآحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه هذا خلف ولانه لو تركب
الجسم من اجزاء غير متناهية لامتنع قطع المسافة لتوقفه على قطع اجزائها وقطع كل جزء مسبوق
بقطع ما قبله فيكون قطعه في زمان غير متناه **اقول** واذا ثبت ان كل جسم قابل

للقسمة ضرورة وثبت ان كل ما يقبل القسمة ليس بواحد بهذه الوجوه الثلثة التي بيناها آنفا
فثبت ان كل جسم ليس بواحد في نفسه كما هو مذهب الحكماء والنه هنا اي بل هو مركب من
الاجزاء وتلك الاجزاء لا تنقسم بالفعل والا لكانت تلك الاجزاء ذات اجزاء الخ لما مر من الوجوه
فيكون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها وهو محال لوجهين آ ان كل عدد سواء كان متناهيا
او غير متناه فالواحد موجود فيه ضرورة فاذا اخذنا ثمانية اجزاء من الاجزاء الغير المتناهية
التي تركب الجسم منها يحصل في كل جهة من جهات الجسم حجم كامل فيحصل جسم متناهي الاجزاء
اذ لا نعني بالجسم الا ذا حجم في الجهات الثلث ويكون نسبة حجم هذا الجسم المتناهي الاجزاء ح
الى حجم سائر الاجسام المتناهية المقادير التي تركبت مما لا يتناهى نسبة متناهي القدر
الى متناهي القدر ضرورة لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف والنظم والا لم يكن التاليف
مفيدا للمقدار بل يكون العدد واذا كان ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف والنظم كان
نسبة مقدار هذا الجسم الى مقدار جسم آخر كنسبة آحاد الى آحاد ضرورة فلو كان جسم متناهي
القدر مركبا من اجزاء غير متناهية كان نسبة آحاد المتناهية اعني آحاد الجسم المولف مما
يتناهى الى الآحاد الغير المتناهية اعني آحاد الجسم المولف مما لا يتناهى نسبة متناه الى
متناه لما عرفت من ان نسبة الآحاد الى الآحاد كنسبة المقدار الى المقدار لكن نسبة آحاد
المتناهية الى الآحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى غير متناه هذا خلف وفيه نظر
لانه ان اراد بالواحد ما لم ينقسم اصلا حسبما يلزم من كلامه اولا فلا نم ان الواحد بهذا المعنى
موجود في الجسم المولف مما لا يتناهى اذ كل جزء من اجزائه اذا جزيته وجدته لا ينتهي الى حد
لا ينقسم اصلا وان اراد به ما يطلق عليه الواحد بوجه وان كان كثيرا في ذاته فلا نم
ان المولف من الآحاد المتناهية بهذا المعنى لا يكون مولفا مما لا يتناهى فاعرفه فانه
دقيق ب لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية لامتنع قطع المسافة المعينة لتوقف قطع
المسافة المعينة على قطع اجزائها ضرورة وقطع كل جزء مسبوق بقطع ما قبله لان المتحرك
ما لم يقطع نصف المسافة لم يقطع مجموعها وما لم يقطع ربعها لم يقطع نصفها وهلم جرا فحصل
قطع المسافة المعينة في زمان غير متناه فيكون القطع ممتنعا لتوقفه على انقضاء زمان غير
متناه الذي هو محال لكن القطع غير محال حسا فلا يتركب الجسم مما لا يتناهى وفيه نظر
لانا لا نم ان القطع ح يحصل في زمان غير متناه بل في زمان مولف مما لا يتناهى وانقضاؤه
ليس بممتنع لان كل زمان يعني ح مولف مما لا يتناهى ايضا فثبت ان تلك الاجزاء
لا تنقسم بالفعل فقط فان قلت المراد بقوله وتلك الاجزاء لا تنقسم اي لا تنقسم اصلا
قلت لو كان كذلك فقوله والا لكانت ذات اجزاء الخ يكون ممنوعا اذ لو انقسم تلك
الاجزاء بالوهم لم يلزم منه كون الجسم مركبا من اجزاء بالفعل لا نهاية لها بل يلزم ان يكون

غير
وايجادا
براس ح
بحيث ح
الطول والعرض والعمق

في الجسم اجزاء وهمية لانهاية لها وهذا ليس بممتنع بل هو عين مدعى الحكيم فالوجهان المذكوران
لا يدلان على مسئلته قال وايضا النقطة موجودة بالاتفاق وهي لا تقبل القسمة
فان كان جوهرا كما هو عندنا حصل المطلوب وان كان عرضا لم ينقسم محلها والا لانقسمت
بانقسامه ايضا اقول الحجة الثانية من حجج المتكلمين على مطلوبهم هو ان النقطة موجودة
بالاتفاق وهي ايضا لا تقبل القسمة بالاتفاق فان كان جوهرا كما هو عند المتكلم حصل
المطلوب وهو وجود جوهر لا يقبل القسمة وان كان عرضا لم ينقسم محلها اذ لو انقسم محلها
لانقسمت النقطة بانقسام محلها اذ انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لكن انقسام
النقطة محال فيكون انقسام محلها كذلك ومحلها جوهر فيلزم وجود جوهر استحال انقسامه
وهو المدعى وفيه نظر لانا لا نم ان النقطة موجودة والاتفاق ممنوع اذ هي عند كثير
من الحكماء من الامور الموهومة التي لا تحقق لها في الخارج وان سلم فلا نم انها تنقسم بانقسام
محلها وانما يلزم ذلك لو كان حلولها في المحل حلول السريان قال وايضا
فالحركة الحاضرة غير منقسمة والا لما كان حاضرا فلا ينقسم ما فيه فثبت ان في الاجسام ما
لا يقبل القسمة لا يقال الحركة ليست الا الماضي والمستقبل لانه يجب ان لا يوجد
الحركة اصلا اقول الحجة الثالثة من حجج المتكلمين على مطلوبهم هو ان الحركة الحاضرة
غير منقسمة اذ لو كانت منقسمة لما كان الكل حاضرا لان من شان اجزاء الحركة عدم اجتماعها
في الوجود واذا كانت الحركة الحاضرة غير منقسمة وجب ان لا ينقسم ما فيه الحركة من المسافة
اذ لو انقسم ما فيه الحركة الحاضرة يلزم انقسام الحركة الحاضرة لان الحركة الى نصف ما فيه
نصف الحركة الى كله وقد فرضنا الحركة الحاضرة غير منقسمة هذا خلف واذا كان ما فيه
الحركة الحاضرة غير منقسم وهو جوهر يلزم وجود جوهر لا ينقسم وهو المدعى فثبت بهذه
الحجة ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة وفيه نظر لانه ان اراد بعدم انقسام الحركة
الحاضرة عدم انقسامها اصلا فممنوع لجواز انقسامها بالوهم وح لا يلزم ان لا يكون
الحركة الحاضرة حاضرة كلها اذ لا يلزم من انقسامها بالقسمة الوهمية عدم اجتماع اجزائها
في الوجود وان اراد بها عدم انقسامها بالفعل فمسلم ولا يلزم من ذلك الا عدم
انقسام محلها بالفعل وذلك لا يكفي لجواز انقسامه بوجه آخر فعلم بان اللازم من
الدليل الاول والثالث وجود جوهر غير منقسم بالفعل فقط لا يقال ان الحركة
ليست الا الماضي والمستقبل واما الحال فغير موجود لانها نهاية الماضي وبداية المستقبل
وكلاهما معدومان وح لا يلزم ما ذكرتم لانا نقول لو كان كذلك لوجب ان
لا يوجد الحركة اصلا وهو باطل لما عرفت في باب الحركة قال احتج الحكماء على
نفي الجوهر الفرد بوجوه الاول لو تحقق تحيز فيمينه غير يساره والوجه المضيء منه غير المظلم

لصرف
كانت

اما عند المتكلم فلان النقطة هي الجوهر الفرد وهو موجود واما عند الحكيم فلانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود ٥

الحلول

لان الزمان مقدار الحركة ٥

فرضنا ان الجزئين الموضوعين تحركا معا على الخط وينتهي كل واحد منهما الى الطرف المتحرك اليه دفعة ولا شك ان يمر كل واحد منهما بصاحبه ولا يمكن ذلك الا بعد تحاذيهما وموضع التحاذي لا بد وان يكون بمتصل الثالث والرابع فقد وقع كل واحد من الجزئين الموضوعين على مفصل جزئين ويلزم منه انقسام الكل وهو محال ٤ حصل

لانا نقول ذلك التغاير بوجهيه لانهما ان كانا جوهرين ثبت المدعى والا لزم تغاير محلهما
الثاني انا لو فرضنا خطا من اجزاء شفع فوق احد طرفيه جزء وتحت الاخر آخر وتحركا
على التساوي وتحاذيا بالاستحالة على ملتقى جزئين فيلزم الانقسام الثالث كلما قطع السريع بحركته
جزءا قطع البطيء اقل منه والا لزم ان يساويه ويقف في جزء آخر وقد بان فساده
الرابع الجسم الذي اجزاؤه وتر وكان ظله مثلثه كان منتصف الظل ظل نصفه فيكون
له نصف فينتصف الجزء المتوسط وقد برهن اقليدس على ان كل خط يصح تنصيفه
وهو يستدعي ذلك الخامس اذا فرض خط من ثلثة اجزاء على احد طرفيه جزء وتحرك
الخط الى اليمين والجزء الى اليسار فان انتقل الى ما فوق الجزء الثاني فهو محال لان الجزء الثاني
انتقل الى حيز الجزء الاول وان انتقل الى ما فوق الثالث فهو قطع جزئين حين ما قطع ما
تحته جزءا ولهذا ينقسم الزمان والحركة والمسافة السادس الجزء متشكل فان
كان كرة فاذا انضم باجزاء اخرى وقعت بينها فرج لا تسع اجزاء مثلها فيلزم الانقسام ولئن
كان غيرها كانت فيه زوايا فينقسم السابع اذا دارت الرحى فيهما قطع الطوق العظيم
جزءا فالصغير اما ان يقطع اقل من جزء فينقسم الجزء او جزءا تاما فيتساوى الصغير
والعظيم او يقطع تارة جزءا ويسكن اخرى فيتفكك اجزاء الرحى وكذلك الفرجار ذو
الشعب الثلث اقول احتج الحكماء على نفي الجوهر الفرد بوجوه سبعة آ ان
الجوهر الفرد على تقدير وجوده متحيز وكل متحيز فيمينه غير يساره ضرورة والوجه المضيء
منه غير الوجه المظلم اذا اشرق الشمس عليه وذلك يوجب القسمة لا يقال ذلك
التغاير ليس لذاته بل للتغاير بوجهيه فلا يوجب الانقسام في ذاته لانا نقول ان
الوجهين المتغايرين ان كانا جوهرين ثبت المدعى وهو انقسام ذات الجوهر الفرد
وان كانا عرضين لزم تغاير محلهما والا لزم قيام العرضين المتضادين بمحل واحد وهو محال
ب انا لو فرضنا خطا مركبا من اجزاء شفع كاربعة مثلا وفرضنا فوق احد طرفيه جزءا
وتحت الطرف الاخر جزءا آخر هكذا .... وتحرك الجزآن كل منهما الى صاحبه على التساوي
تحاذيا بالاستحالة وتلك المحاذاة انما تكون على ملتقى جزئين كمتصل الثاني والثالث في هذا المثال
فيلزم انقسام كل واحد من الاجزاء الاربعة اعني الجزئين المتحركين والجزء الثاني والثالث من
الخط ضرورة وفيه نظر لانا لا نم جواز حركة الجزئين لان القابل للحركة هو الجسم لا المتحيز
مطلقا ج كلما قطع المتحرك السريع بحركته جزءا قطع المتحرك البطيء اقل من جزء اذ لو لم يكن
كذلك لزم ان يساوي البطيء السريع في جزء ويسكن في جزء آخر وقد بان فساده حيث بينا
ان البطء ليس لتخلل السكنات واذا قطع البطيء اقل من جزء يلزم انقسام الجزء وهو المدعى
وفيه ما عرفته ثمه د الجسم الذي اجزاؤه وتر وكان ظله مثلثه في بعض الاوقات كان

مركبا

محلهما

[illegible]

مثل ذلك الجسم من الطل ظل نصف ذلك الجسم فيكون لذلك الجسم نصف فينتصف
الجزء المتوسط وهو المدعى وايضا قد برهن اوقليدس على ان كل خط يصح تنصيفه وهو
يقتضي انقسام الجزء في الخط المركب من اجزاء وتر ه اذا فرض خط مركب من ثلثة اجزاء
بحيث يكون على احد طرفيه جزء آخر وتحرك الخط الى اليمين جانبه وتحرك الجزء الى اليسار فاذا
تحرك الخط مقدار جزء فلابد وان ينتقل الجزء الفوقاني ايضا لانا فرضنا كذلك فان
انتقل الى ما فوق الجزء الثاني من الخط فهو محال لان الجزء الثاني من الخط انتقل الى
حيز الجزء الاول منه الذي هو مبدا الحركة فيلزم عدم انتقال الجزء الفوقاني لحصوله في
المبدا وقد فرض انتقاله عنه هذا خلف وان انتقل الى ما فوق الجزء الثالث من الخط
فالجزء الفوقاني قطع جزئين حين ما قطع ما تحته اعني الجزء الاول من الخط جزءا واحدا
فيكون زمان قطع الجزء الفوقاني جزءا نصف زمان قطع ما تحته جزءا وحركته مقدار جزء
يكون نصف حركة ما تحته مقداره فينقسم زمان حركة الجزء وحركته وهما مطابقان للمسافة
فينقسم مسافته ايضا وهو محال وفيه نظر لانا لا نسلم ان الجزء الفوقاني اذا انتقل
الى ما فوق الجزء الثاني وجب ان لا ينتقل لانتقال الجزء الثاني الى مكان الجزء الاول وانما
يلزم ذلك ان لو لم ينتقل الجزء الاول من الخط عن مكانه وهو ممنوع وايضا فالمحال
انما لزم من فرض هذا المجموع ولا يلزم منه استحالة الجزء وايضا فيه من الفساد ما مر
في الوجه الثاني و الجزء مشكل على تقدير وجوده لان كل موجود متناه وكل متناه مشكل
فان كان الجزء المشكل كرة اي يحيط به حد واحد فاذا انضم هذا الجزء باجزاء اخر وقع فيما
بينها فرج لان الكرات اذا انضم بعضها الى بعض كان شانها ذلك وتلك الفرج لا تسع
اجزاء مثل هذه الاجزاء المضمومة بعضها الى بعض لان الفرج لو اتسعت اجزاء مثل هذه
لملأناها بها فلا بد وان ينتهي الى فرج شانها ما ذكرنا فيلزم منه انقسام الجزء ضرورة ان ما
يدخل منه في تلك الفرج غير ما لا يدخل وان كان الجزء المشكل غير كرة اي يحيط به حدود فوق
واحد كانت فيه زوايا فكل منها اقل من الجزء فينقسم الجزء ايضا ولو كان الجسم مركبا من
الاجزاء التي لا تتجزى فاذا دارت الرحى فيها قطع الطوق العظيم منها جزءا من المسافة فالطوق الصغير
اما ان يقطع اقل من جزء فينقسم الجزء ضرورة او يقطع جزءا تاما فيلزم تساوي الطوق الصغير
والطوق العظيم في الاجزاء وهو محال او يقطع الطوق الصغير تارة جزءا ويسكن تارة لغير فيتفكك
اجزاء الرحى وهو محال ايضا حسا وكذلك في الفرجار ذي الشعب الثلاث **قال**
ثم قالوا فالجسم متصل في نفسه يقبل انقسامات لا نهاية لها والقابل لها ليس الاتصال لانه ش ح
يعدم عندها والقابل مع المقبول فهو شي آخر يقبل الاتصال والانفصال ويسمى هيولى
ومادة والاتصال صورة ولنعلم ان دليل الفريقين يمنع الانقسام الفعلي ويوجب القسمة

الوهمية لانا نقول القسمة الوهمية متداعية الى جواز القسمة الانفكاكية لان الاجزاء المفروضة متماثلة — المفروضة ح
فيصح بين كل شي منها ما يصح بين الآخرين فيصح بين المتباينين ما يصح بين المتصلين
وبالعكس لانا نقول لم لا يجوز ان يكون الجسم مركبا من اجزاء متخالفة بالماهية او متشخصة
بتشخصات مانعة عن الانفكاك وتكون تلك قابلة للاتصال والانفصال وان سلم
اتصال الجسم فلم لا يجوز ان يقال هو وحدة الجسم والانفصال هو التعدد والقابل لهما الجسم
اقول ثم الحكماء بعد نفي الجزء قالوا الجسم متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس لكنه
يقبل انقسامات لا نهاية لها اذ لو انتهى الى ما لا ينقسم لزم الجزء وقد بينت استحالته فبطل
مذهب الشهرستاني ايضا والقابل لتلك الانقسامات ليس نفس الاتصال لان الاتصال
يعدم عند حصول الانقسامات والقابل يبقى مع المقبول فالقابل شي آخر يقبل الاتصال والانفصال
ويسمى ذلك الشي هيولى ومادة ويسمى الاتصال الحال فيه صورة وفيه نظر اذ القابل
انما يجتمع مع المقبول ان لو لم يكن المقبول امرا عدميا والانفصال امر عدمي فلا يلزم ما ذكروه
واعلم ان دليل المتكلمين يمنع الانقسام الفعلي فقط في الاجزاء كما مر بيانه ودليل الحكماء
يوجب القسمة الوهمية فيها لانهم نفوا الجزء باعتبار انقسامه وهما كما مر بيانه فلا تناقض بين
المذهبين بالحقيقة اذ من الجائز ان لا ينقسم تلك الاجزاء فعلا وينقسم وهما كيف وهذا هو
الذي ذهب اليه ديمقراطيس ولقائل ان يقول ان الحجة الثانية من حجج المتكلمين على تقدير
صحتها كما يدل على امتناع الانقسام الفعلي فقد يدل على امتناع الانقسام بوجه ما من
الوجوه لانهم استدلوا فيها بالنقطة والسطح يمتنع ان ينقسم بوجه من الوجوه لانا نقول
التناقض واقع بين الفريقين لان القسمة الوهمية في الاجزاء متداعية الى جواز القسمة الانفكاكية
فيها لان الاجزاء المفروضة متماثلة في طبيعتها النوعية والاشياء المتماثلة انما تقتضي حيث
كانت شيئا غير مختلف فيصح بين كل اثنين من تلك الاجزاء ما يصح بين جزئين آخرين من الانقسام
وعدمه فيصح بين الجزئين المتباينين وهما الجزءان المتباينان من الاجزاء الموجودة بالفعل
في الجسم ما يصح بين الجزئين المتصلين وهما الجزءان الوهميان لجزء واحد من الاتصال الواقع للانفكاك
وبالعكس اي يصح بين المتصلين من الانفكاك الواقع للاتحاد والاتصال ما يصح بين المتباينين
فعلم ان القسمة الوهمية متداعية الى جواز القسمة الانفكاكية واذا كان كذلك كان بين الفريقين
تناقض صحيح لوجوب التناقض بين امتناع الانقسام الفعلي وبين جواز الانقسام الفعلي
لانا نقول لم لا يجوز ان يكون الجسم مركبا من اجزاء متخالفة بالماهية فلا يلزم ما ذكرتموه
لبنا كلامكم على اتحاد تلك الاجزاء في الماهية سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون تلك الاجزاء
متشخصة بتشخصات مانعة عن الانفكاك وتكون تلك الاجزاء قابلة لاتصال بعضها ببعض
والانفصال بعضها عن بعض فلا تثبت الهيولى وفيه نظر لان تلك الاجزاء تكون قابلة

للانفصال بحسب الطبيعة لكن عاقهما عن ذلك عايق خارجي وذلك كفينا كما في الفلك قال
المصنف وان سلم اتصال الجسم ونفي الجزء الذي لا يتجزى فلم لا يجوز ان يقال الاتصال هو
فصل الجسم والانفصال نحو التعدد وهما عرضان يتعاقبان على الجسم والقابل لهما الجسم
لا الهيولى فلا يلزم مطلوبكم قال فرع قالوا الصورة لا تنفك عن المادة
لانها لا تنفك عن التناهي والتشكل والموجب لهما ليس الجسمية العامة ولا شيئا من لوازمها والا
لتساوى الجزء والكل فيهما ولا الفاعل والا لاستغلت الصورة بالانفعال فهو الحامل لما فيه من الصفات
ولانها قابلة للقسمة الوهمية ابدا وكل ما قبل الوهمية قبل الانفكاكية وكل ما قبل الانفكاكية فله
مادة على ما سبق تقرير هذه المقدمات ولا الهيولى عنها لانها لو تجردت ذات وضع وانقسمت
في جميع الجهات كان جسما والا كانت نقطة او خطا او سطحا ولو تجردت عن ذات وضع فاذا
لحقتها الصورة تعين ذات وضع مخصوص لامكان غيره فيترجح الجايز بلا مرجح ولانها لو تجردت لكانت
موجودة بالفعل ومستعدة للصورة والواحد لا يقتضي قوة وفعلا فيكون لها ما يقتضي هذه القوة
وهي الهيولى فيكون للهيولى هيولى اخرى فالهيولى تفتقر اليها في بقائها وتحيزها والصورة
تحتاج الى المادة في تعينها وتشكلها والمادة ايضا لا تخلو عن صورة اخرى نوعية والا لما اختلف
الاجسام في الهيئات والامكنة والكيفيات والاوضاع الطبيعية والتشكل والتفكك بسهولة
او عسر اقول هذا الكلام الذي تقرر فرع على وجود الهيولى والصورة وهو يشتمل
على اربعة فروع الفرع الاول هو ان الحكماء قالوا الصورة الجسمية لا تنفك عن المادة
لوجهين الوجه الاول ان الصورة على تقدير وجودها متناهية على ما سنبينه وكل متناه
له شكل ضرورة فالصورة لا تنفك عن التناهي والتشكل فالموجب للتناهي والتشكل ليس
الصورة الجسمية العامة ولا شيئا من لوازمها والا لتساوى جزء الصورة وكلها في التناهي والتشكل
لاشتراكهما في نفس الصورة الجسمية ولوازمها والموجب ايضا ليس الفاعل اي المفارق اذ لو
كان هو الفاعل وحده لاستغلت الصورة بالانفعال من قبول الفصل والوصل وقد بينا بطلانه
فالموجب هو القابل اي الهيولى مع ما فيه من الصفات من الاستعدادات المختلفة وقبول
الفصل والوصل فعلم بان الصورة لا تتجرد عن الهيولى الوجه الثاني ان الصورة قابلة للقسمة
الوهمية ابدا بناء على نفي الجزء وكل ما قبل القسمة الوهمية قبل القسمة الانفكاكية لما عرفت من
ان القسمة الوهمية متادية الى القسمة الانفكاكية وكل ما قبل القسمة الانفكاكية فله مادة على
ما مر تقرير هذه المقدمات فالصورة لها مادة ضرورة وهو المطلوب الفرع الثاني هو ان
الهيولى ايضا لا تنفك عن الصورة والدليل عليه من وجهين الوجه الاول ان الهيولى
لو تجردت عن الصورة وتكون ذات وضع اي تكون قابلة للاشارة الحسية بانها هناك او
هنا فان انقسمت في جميع الجهات كان جسما اذ لا نعني بالجسم سوى ذي وضع ينقسم في جميع

٦٠

الجهات وان لم ينقسم في جميع الجهات فاما ان لا ينقسم اصلا وهو النقطة او ينقسم ولكن لا في جميع
الجهات وح ان انقسم في جهة واحدة كان خطا او في جهتين كان سطحا لكن الهيولى ليست
بجسم طبيعي لكونها جزءا منه ولا بجسم تعليمي لكون الهيولى جوهرا وكون الجسم التعليمي عرضا وليست
ايضا نقطة ولا خطا ولا سطحا لذلك فعلم بان الهيولى لا تتجرد عن الصورة وكانت ذات وضع
ولو تجردت الهيولى عن الصورة وكانت غير ذات وضع كانت نسبة الهيولى الى جميع الاوضاع على
السوية فاذا لحقتها الصورة تصير ذات وضع مخصوص لاستحالة ان يكون جسما غير ذات
وضع مع امكان حصول وضع غيره فيترجح الجايز بلا مرجح وهو محال فعلم بان الهيولى لا تتجرد
عن الصورة وكانت غير ذات وضع فالهيولى لا تتجرد عن الصورة مطلقا وفيه نظر
لان هذا البرهان على تقدير صحته لا يدل الا على ان الهيولى المقارنة للصورة لا يمكن ان تتجرد
عنها اما لو كان هيولى لا تقترن بالصورة اصلا لكونها مخالفة لساير الهيوليات بالنوع فالبرهان
لا ينفيها الوجه الثاني هو ان الهيولى لو تجردت عن الصورة لكانت موجودة بالفعل
ضرورة وتكون مستعدة لقبول الصورة بهذا الاستعداد ولا تكون لنفسها اذ لو كانت لنفسها فتكون
الهيولى مقتضية للقوة والفعل معا لكن الشيء الواحد لا يقتضي قوة وفعلا لما تقرر من ان الواحد
لا يكون مبدأ لشيئين فيكون للهيولى ما يقتضي هذه القوة اعني قوة قبول الصورة وما
يقتضي هذه القوة هو الهيولى فيكون للهيولى هيولى اخرى وننقل الكلام اليها ويتسلسل
وانه محال واذا لم يتجرد الصورة عن الهيولى ولا الهيولى عن الصورة فلكل منهما افتقار
الى الآخر وكيفية الافتقار هو الفرع الثالث وتقريره ان يقول الهيولى تفتقر
الى الصورة في بقائها وتحيزها لان بقاء الهيولى وتحيزها بدون الصورة يقتضي تجرد الهيولى
عن الصورة وانه محال لما عرفت والصورة تحتاج الى المادة في تعينها وتشكلها لما عرفت
ان تناهي الصورة وتشكلها بدون المادة محال الفرع الرابع ان المادة كما لا تخلو
عن الصورة الجسمية فكذا لا تخلو ايضا عن صورة اخرى نوعية وهي الجواهر الحالة في الهيولى
التي تكون مبادي للآثار المختلفة اذ لو جاز ان يخلو الهيولى عن هذه الصورة النوعية لما اختلف
الاجسام في الهيئات والامكنة والكيفيات من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
والاوضاع الطبيعية وقبول التشكل والتفكك بسهولة كالماء او بعسر كالارض لان
هذه الامور المختلفة لا يمكن ان تستند الى الصورة الجسمية ولوازمها لكونها مشتركة والامور
المشتركة لا يمكن ان تكون مبادي للآثار المختلفة ولا الى الهيولى لكونها قابلة فلا تكون
فاعلة ولا الى المفارق لان نسبته الى الجميع على السواء بل لا بد من جواهر مختلفة تمكن ان
تكون مبادي لهذه الآثار المختلفة وهي الصور النوعية قال واعلم ان بناء هذه
الكلمات على نفي الفاعل المختار والحق ثبوته ومع ذلك فللمعترض ان يجوز الفعال

وانضا

الصورة بنفسها وعدم استلزام قبول القسمة الوهمية قبول الانفكاكية وان يقتضي المادة
المجردة وضعا معينا بشرط اقتران الصورة بها وكون الواحد مبدا لكثير مع ان القابلية
ليست اثرا ووجود المادة بالفعل ليس مقتضى ذاتها وان يطالبهم بما يوجب الاختلاف
في الصور النوعية ثم نزعم ان ما يجعلونه اياه من الاحوال العنصرية السابقة واختلاف
المواد الفلكية سبب الاختلاف الاعراض والهيات **اقول** واعلم ان ههنا
الكلام في اثبات الهيولى والصورة وامتناع تجرد احديهما عن الاخرى على نفي الفاعل المختار
والحق ثبوته كما سيتلى عليك فح يجوز ان يوجد صورة مجردة عن الهيولى وهيولى مجردة
عن الصورة وان يختلف الاجسام في الاعراض من غير الصور النوعية فلا يتم ما ذكروه مع نفي
الفاعل المختار فايضا لا نم اذ للمعترض ان يجوز انفعال الصورة بنفسها من غير اقتران
بالهيولى بان يقول لم لا يجوز ان يكون الموجب للتناهي والتشكل هو الفاعل وحده
قوله لو كان كذلك لاستقلت الصورة بالانفعال قلنا لم قلتم انه محال وهذا هو الاعتراض
على الوجه الاول من الوجهين الدالين على الفرع الاول وضعفه ظاهر لانه لما ثبت ان القابل
للفصل هو الهيولى فهذا المنع بعد تسليم تلك المقدمة يكون غير موجه وللمعترض
ان يجوز عدم استلزام قبول القسمة الوهمية قبول القسمة الانفكاكية بان يقول لا نم
ان كل ما قبل القسمة الوهمية قبل القسمة الانفكاكية وما ذكرتم لبيانه فقد مر الجواب عنه
وهذا الاعتراض على الوجه الثاني من الوجهين الدالين على الفرع الاول وللمعترض ايضا ان
يجوز اقتضا المادة المجردة على الصورة وضعا معينا وحينئذ كذلك لا مطلقا بل بشرط
اقتران الصورة بها وتوجيهه ان يقول لا نم انه لو تجردت الهيولى عن الصورة وكانت
غير ذات وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص يلزم الترجيح بلا مرجح وانما يلزم
ذلك ان لو كان الموجب للوضع المخصوص نفس الهيولى اما اذا كان الهيولى مع شرط
اقتران الصورة بها فلا يلزم ما ذكرتم وضعفه ظاهر وهذا الاعتراض على الوجه الاول من
الوجهين الدالين على الفرع الثاني وللمعترض ايضا ان يجوز الواحد مبدا لكثير وتوجيهه
ان يقول لم لا يجوز ان يكون الهيولى مبدا للقوة والفعل على تقدير ان يجرد عن الصورة
ويكون موجودة بالفعل قابلة للصورة وما ذكر لبيانه وهو كون الشي الواحد لا يجوز ان
يكون مبدا لكثير ممنوع بل جاز ذلك كما مر بيانه في بحث العلل والمعلولات مع ان قابلية الهيولى
للصورة ليست اثرا لها حتى يكون الهيولى مبدا لها ويلزم كون الواحد مبدا لكثير بل هو من
الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الخارج ووجود المادة بالفعل ايضا ليس مقتضى ذاتها
حتى يكون الهيولى مبدا له ويلزم ما ذكرتم بل هو اما فعل الفاعل المختار او فايض من
العقول على اختلاف الروايتين فلا يلزم ما ذكرتم وهذا الاعتراض على الوجه الثاني من الوجهين

الفام

كون م

٦١

الدالين على الفرع الثاني وايضا للمعترض ان يطالب الحكما بما يوجب الاختلاف في الصور
النوعية بان يقول اختلاف الاجسام في الاعراض ان لم يستند الى صور نوعية بطل ما ذكرتم
وان استند يلزم ان يكون تلك الصور ايضا مستندة الى صور اخرى ويلزم التسلسل ثم
المعترض يزعم اي يجوز ان ما يجعلونه الموجب للاختلاف في الصور النوعية من الاحوال العنصرية
السابقة واختلاف المواد الفلكية هو سبب الاختلاف الاجسام في الاعراض والهيات
وتوجيهه هو ان الحكما لو قالوا ان الموجب للاختلاف في الصور النوعية هو الاستعدادات
السابقة في العنصريات واختلاف الهيوليات بالماهية في الفلكيات فنقول
المعترض لم لا يجوز ان يكون ذلك ايضا سببا لاختلاف الاجسام في الاعراض والهيات
وهذا اعتراض على الدليل الدال على الفرع الرابع واعلم ان الحكما عن هذه الاعتراضات
اجوبة قوية تستدعي بسطا من الكلام تركناها للشرط المذكور **قال** الثالث
في اقسامه قال الحكما الاجسام اما بسايط او مركبات والبسايط تكون كرية لان الطبع
الواحد لا تقتضي هيات مختلفة وتنقسم الى فلكيات وعناصر والاول افلاك وكواكب
والافلاك الثابتة بالارصاد تسعة الاول الفلك الاعظم والعرش المجيد والجسم المحيط بسا[ير] ان م
الاجسام ويدل عليه وجوه الاول ان الاجسام متناهية لما سنذكره فيكون جسم هو نهايتها
اقول البحث الثالث في اقسام الاجسام الاجسام اما بسايط ان لم يكن مركبة
من اجسام مختلفة الطبايع كالماء الواحد او مركبات ان كانت مركبة منها كالمواليد الثلثة
والبسايط تكون كرية الشكل بحسب الطبع اذ لو كانت مضلعة لزم ان يقتضي طبيعة واحدة
هيات مختلفة كالزاوية وغيرها لكن ذلك باطل لان طبيعة البسايط طبيعة واحدة والطبع
الواحدة في القابل الواحد لا يقتضي هيات مختلفة بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وتنقسم البسايط الى فلكيات وعناصر لانها اما ان يكون متحركة بالارادة او لا فان كانت
متحركة بالارادة فهي الفلكيات والا فهي العناصر والاول اي الفلكيات افلاك وكواكب
لانها ان كانت نيرة فهي الكواكب والا فهي الافلاك والافلاك الكلية الثابتة بالارصاد
تسعة الفلك الاول هو الفلك الاعظم والعرش المجيد بلسان اهل الشرع والجسم المحيط
بساير الاجسام ويدل على وجوده وجوه الاول ان الاجسام متناهية لما سيذكره في
البحث الخامس من هذا الفصل فيكون جسم هو نهاية الاجسام ليس وراه جسم آخر وفيه نظر
لان البرهان الذي سيذكره مزيفة لما سنذكره وان سلم فلا يلزم من ذلك ان يكون ذلك
الجسم فلكا لجواز ان يكون غير كري **قال** الثاني الجهة متعلق الاشارة ومقصد
المتحرك بالوصول اليه فتكون موجودة غير مجردة وليست بجسم لانها غير منقسمة وا[لا]
فالواصل الى نصفها ان وقف فالجهة هو لا ما بعده والا فكذا ان كانت غير الجسم

وليس

فذلك وان كانت اليها فالجهة ما بعد. فهي جسمانية والمحدد لها جسم واحد اذ لو تعدد ولم
يحط البعض بالبعض يتحدد القرب بهما دون البعد وان احاط فالمحاط حشو اذ المحيط يحدد
القرب بمحيطه والبعد بمركزه. وهو بسيط والا لصح الانحلال عليه وهو بالحركة المستقيمة المتوجهة
الى الجهة فالجهة له لا به فيكون كريا **اقول** هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على وجود
الفلك الاعظم وقبل الخوض في تقرير هذا الوجه لا بد من تقديم مقدمة وهي انه لما كانت ابعاد
الجسم ثلثة ولكل طرفان كانت الجهات ستا اثنان طرفا الامتداد الطولي ويسميهما الانسان
باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت الفوق ما يلي راسه والتحت ما يقابله واثنان
طرفا الامتداد العرضي ويسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال اليمين ما يلي اقوى
جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنان طرفا الامتداد الباقي باعتبار ثخن
قامته بالقدام والخلف القدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله وهذه الاربعة متبدلة بالفرض
لان المتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله
ثم اذا توجه نحو المغرب يتبدل الجميع بخلاف الاوليين فان القائم لو صار منكوسا لا يصير
ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق والفوق
والتحت بحالهما فيكون جهة الفوق والتحت بذاتهما فلا بد من محدد كي يتحدد الفوق بمحيطه
والسفل بمركزه. ثم اذا عرفت هذا فلنرجع الى حل الكتاب ونقول ان الجهة هي متعلق
الاشارة الحسية ومقصد المتحرك الاينى بالوصول اليه فيكون موجودة غير مجردة لان العدم
والمفارق لا يكون كذلك والجهة ليست بجسم لان الجسم منقسم والجهة غير منقسمة اذ لو كانت
منقسمة فالمتحرك اليها اذا وصل الى نصفه الاقرب الى المتحرك لم يقف فالجهة ذلك النصف
لا بعده فما فرضناه نصفا للجهة يكون نفس الجهة هذا خلف وان لم يقف بل تحرك تحرك المتحرك
ان كان عن الجهة فكذلك ايضا يلزم ان يكون الجهة ذلك النصف لا بعده وان كانت حركته
الى الجهة والجهة ما بعد هذا النصف فلا يكون هذا النصف مع ما بعده جهة وقد فرضنا الجهة
مجموعهما هذا خلف وفيه نظر لان القسمة غير حاصرة لان هناك قد يكون قسم آخر وهو
الحركة في الجهة ولما ثبت ان الجهة موجودة غير مجردة فهي موجودة جسمانية ولا بد لها من معين
ومحدد والمحدد للجهة جسم واحد اذ لو تعدد المحدد للجهة فان لم يحط بعض تلك الاجسام بالبعض
يتحدد القرب بكل واحد منهما دون البعد اذ غاية القرب بكل واحد يحصل حينئذ واما غاية البعد
عن كل منهما فلا يتعين لكن المحدد للجهة يجب ان يكون يحدد الجهتين الحقيقيتين معا وان
احاط بعض تلك الاجسام بالبعض فالجسم المحاط حشو لا مدخل له في التحديد اذ الجسم المحيط
حينئذ يحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه ويحدد الجهتين معا والمحدد للجهة بسيط اذ لو كان مركبا
من اجسام مختلفة الطبائع لصح الانحلال عليه لان كل مركب كذا فانه يصح عليه الانحلال اي

متعينة صح

وغير جسم صح

انتقال

انتقال اجزائه الى احيازها الطبيعية والانحلال انما يتاتى بالحركة المستقيمة ضرورة والحركة
المستقيمة على المحدد غير جائزة لانه لو كان متحركا بالاستقامة لكان متوجها الى جهة فقد
يكون الجهة متحددة له لا به فلا يكون محددا وقد فرضناه كذلك هذا خلف واذا كان
المحدد بسيطا يكون كريا لما عرفت وفيه نظر لانا لا نسلم انه لو لم يحط بعض تلك
الاجسام بالبعض لم يتحدد بهما الا جهة القرب لجواز ان يكون غاية القرب من احدهما غاية
البعد عن الاخر فيتحدد غاية البعد ايضا وايضا لا نسلم انه لو احاط البعض بالبعض
يكفي المحيط وانما يكفي هو لو كان كريا اذ لو لم يكن كريا لا يكون له محيط يتحدد به القرب ومركز
يتحدد به البعد لكن قوله فالمحاط حشو فيه لطيفة لا يخفى على من له ادنى فطانة **قال**
الثالث الارصاد شاهدة على ان الكواكب والافلاك تتحرك بالحركة اليومية وحركات اخرى
متفاوتة فلا بد من جسم محيط بها ويحركها حركتها اليومية وهذا يدل على فلك تاسع ولا
يدل احاطته بجميع الاجسام **اقول** هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على وجود الفلك
الاعظم وهو ان الارصاد المتوالية شاهدة على ان الكواكب والافلاك باسرها تتحرك الحركة اليومية
اعني حركتها من المشرق الى المغرب بحيث يتم دورة في يوم بليلته بالتقريب على انها تتحرك
بحركات اخرى غير الحركة اليومية مخالفة للحركة اليومية ومتفاوتة في السرعة والبطوء والمناطق
واذا كان كذلك فلا بد من جسم محيط بالافلاك والكواكب ويحركها بالحركة اليومية وهو
المحدد وهذا الدليل انما يدل على فلك تاسع محيط بالافلاك الثمانية ولكن لا يدل على
احاطة هذا الفلك بجميع الاجسام حتى يلزم ما ذكرتم **قال** واما الثمانية الباقية فيدل
عليها اختلاف حركات الكواكب وامتناع تحركها بالذات لاستحالة الخرق على الافلاك
ولقائل ان يقول ان سلم استحالة الخرق فلم لا يجوز ان يكون لكل كوكب نطاق يتحرك
بنفسه او باعتماد الكواكب عليه **اقول** واما الثمانية الباقية من الافلاك فيدل
على وجودها اختلاف حركات الكواكب فان حركات الكواكب الثابتة مخالفة لحركات
السبعة السيارة وحركة كل واحد من هذه السبعة مخالفة لحركة الآخر فوجب ان يكون لها
محركات لامتناع استناد الحركتين المختلفتين الى جسم بسيط ولامتناع تحرك الكواكب بالذات
بان تخرق الافلاك وتتحرك الكواكب فيها تحرك السمك في الماء لاستحالة الخرق على الافلاك
لما عرفت من ان الحركة المستقيمة على الافلاك غير جائزة والخرق انما يكون بالحركة المستقيمة
ضرورة ولقائل ان يقول لا نسلم امتناع الخرق على الافلاك وعدم جواز الحركة المستقيمة
لو ثبت فانما ثبت في المحدد فقط دون جميع الافلاك وان سلم استحالة الخرق على جميع
الافلاك فلم لا يجوز ان يكون لكل كوكب نطاق بان ينفصل من ثخن فلكه جسم شبيه بحلقة
يكون قطر ثخنه مساويا لقطر الكوكب وذلك النطاق يتحرك بنفسه فيحرك الكواكب او

بالجهة صح

بجملته

تحرك النطاق لا بنفسه بل لاعتماد الكواكب على ملك النطاق وح لا يلزم الخرق فلا يلزم
ما ذكرتم وفيه نظر لان اثبات هذه النطاقات مخالف للاصول والفرق بينها وبين المتمم
ظاهر **قال** فرعان الاول انها باسرها شفافة اذ لو كانت ملونة لحجبت نور
الابصار عن روية ما وراها لا حارة ولا باردة والا لاستولى الحر او البرد على عالم العناصر
بمجاورتها ولا خفيفة ولا ثقيلة والا لكان في طبايعها ميل مستقيم ولا رطبة ولا يابسة
لان سهولة التشكل والالتصاق وعسرهما لا يتم الا بالحركة المستقيمة ولا قابلة للحركة الكمية
لانه لو زاد محدب المحيط لزم ان يكون فوقه خلا وهو محال ومقعره مثل محدبه فيستحيل على
ما يستحيل على محدبه واذا لم يصغر مقعره امتنع ذلك في محدب المحاط به والا لزم التداخل
او وقوع الخلا بينهما وكذا في مقعره لانه كالمحدب في تمام الحقيقة وفيه احتمال لان امتناع
ازدياد المحدب لعدم الحيز الذي هو شرطه ولا يلزم منه ح لكن اشتراك المقعر له فيه
اقول هذان البرهانان فرعان على وجود الافلاك الفرع الاول ان الافلاك
باسرها شفافة لا لون لشي منها اذ لو كانت الافلاك ملونة لحجبت نور الابصار عن رويته ما
وراها لان كل ملون كذلك والتالي باطل والا لما نرى شيا من الكواكب وكذا المقدم
وفيه نظر فان الما والزجاج والبلور لكونها مرئية ملونة مع انها لا تحجب الابصار
عن روية ما وراها وان سلم فلا يمشي في الفلك الثامن والتاسع لان ما ورا
الفلك التاسع ليس شيا مرئيا ليستدل على كونه شفافا والتاسع وان كان ورا
الثامن لكن ليس عليه كوكب ليستدل على كون الثامن شفافا والافلاك باسرها
لا حارة ولا باردة اذ لو كانت حارة او باردة لكانت في غاية الحرارة او البرودة لان الطبيعة
لما اقتضت شيا ولم يكن لها عايق عن ذلك حصل ذلك الشي على اتم ما يمكن ولو
كان كذلك لاستولى الحر والبرد على عالم العناصر بسبب مجاورة العناصر الافلاك اذ العناصر
عند الافلاك تحترق من حرها والتالي باطل وكذا المقدم وفيه نظر اذ يجوز ان يكون
بعض الافلاك حارا وبعضها باردا فاعتدل التاثير فلا يلزم ما ذكرتم والافلاك باسرها
لا خفيفة ولا ثقيلة اذ لو كانت خفيفة او ثقيلة لكان لها ميل عن المركز او اليه فكان في طبايعها
ميل مستقيم وهو مستلزم لجواز الحركة المستقيمة عليها وقد عرفت استحالتها على الافلاك
وانما قال وكان في طبايعها ولم يقل في طبيعتها لان الطبيعة عبارة عن مبدا حركة الجسم
على نهج واحد من غير ارادة وهي لا تتصور في الفلكيات واما الطباع فهي تعم الاجسام
كلها اذ الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شي والافلاك باسرها لا رطبة
ولا يابسة لان سهولة قبول التشكل الغريب وسهولة الالتصاق التي هي عبارة عن الرطوبة
وعسر قبول التشكل الغريب وعسر الالتصاق الذي هو عبارة عن اليبوسة لا يتم الا بالحركة

المستقيمة ضرورة والحركة المستقيمة على الافلاك غير جايزة لما عرفت والافلاك باسرها
غير قابلة للحركة الكمية وهي ازدياد الجسم وانتقاصه لانه لو زاد محدب الفلك المحيط بجميع
الاجسام لزم ان يكون فوقه خلا وهو محال ومقعر الفلك المحيط مثل محدبه في تمام الماهية
فيستحيل على مقعره ما استحال على محدبه وهو الزيادة وهو المطلوب واذا لم يصغر
مقعر الفلك المحيط امتنع ذلك الصغر وهو الازدياد في محدب الفلك المحاط به وهو
الفلك الثامن والا لزم التداخل ان لم يكن بين الفلكين فرجة او وقوع الخلا ان كان
ذلك وكلاهما محال وكذا امتنع الصغر المذكور في مقعر الفلك المحاط لان المقعر كالمحدب
في تمام الحقيقة واذا امتنع على مقعر الثامن امتنع على محدب السابع يعني ما ذكرنا الى اخر
الافلاك وفي هذا التقرير احتمال غلط لان امتناع ازدياد محدب الفلك المحيط ليس
لذاته بل لعدم الحيز الذي هو شرط ازدياد المحدب ولا يلزم منه ح لكن اشتراك المقعر في
هذا الامتناع لان الشرط وهو الحيز غير منتف ههنا ولقايل ان يدفع هذا الاحتمال
ويقول الصغر على المقعر ايضا محال والا لزم التداخل او الخلا يعني ما ذكرنا فاندفع
الاحتمال **قال** الثاني انها متحركة لان الاجزا المفترضة فيها متماثلة فيصح لكل
واحد منها من الوضع والموضع ما حصل للاخر ولا ياتي ذلك الا بالحركة المستديرة فيصح
الحركة المستديرة عليها وكل ما صحت الحركة المستديرة عليه ففيه مبدا ميل مستدير
وكل ما فيه ذلك كان متحركا بالاستدارة لوجوب حصول الاثر عند حصول المؤثر وانتفاء
لو بقي كل جزء على وضع معين وفي حيز معين من الاجزاء الكل مع جواز غيره لزم الترجيح
بلا مرجح وهما منقوضان بالعناصر **اقول** الفرع الثاني على وجود الافلاك
هو ان الافلاك متحركة على الاستدارة لان الاجزا المفروضة في الافلاك متماثلة في الحقيقة
فيصح لكل واحد من تلك الاجزا من الوضع والموضع ما حصل للجزء الاخر لوجوب استوا
المتماثلات في جميع الاحكام ولا ياتي ذلك الجواز الا بالحركة المستديرة فيصح الحركة
المستديرة على الافلاك وكل ما صحت الحركة المستديرة عليه ولم يكن فيه مانع ذاتي
عنها ففيه مبدا ميل مستدير والافلاك فيها مبدا ميل مستدير وكل ما فيه مبدا ميل
مستدير كان متحركا بالاستدارة لوجوب حصول الاثر وهو الحركة المستديرة عند حصول
المؤثر وهو وجود الميل المستدير فكل فلك يجب ان يتحرك على الاستدارة وايضا
لو بقي كل جزء من الاجزا المفترضة للفلك على وضع معين وفي حيز معين وهو جزء معين
من الاجزاء الكل مع جواز وضع اخر وحيز اخر لزم الترجيح بلا مرجح فيصح على
كل جزء ما يصح على الجزء الاخر من الوضع والحيز وذلك بالحركة المستديرة وهو المطلوب
وهذان البرهانان الدالان على الفرع الثاني منقوضان بالعناصر لان الاجزا المفترضة

للعناصر مما تلم ايضا وان العناصر غير متحركة بالاستدارة ولما كان **اقول** ان
العناصر ليس فيها مبدا ميل مستدير لمانع ذاتي وهو وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت
الحركة المستقيمة من الفلكيات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة المستديرة كما
اشرنا في تقرير الدليل اليه وانما اختص الموانع في هذين لان الحركات البسيطة ثلثة حركة
من المركز وحركة اليه وحركة عليه فالميول البسيطة ثلثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير
قال واما الكواكب فهي اجسام بسيطة مركوزة في الافلاك مضيئة الا القمر فانه
يستفيد الضوء من الشمس ويشهد له تفاوت نوره بحسب قربه من الشمس وبعده لايقال
فلعله كرة نصف لصد وجهيها ويظلم الآخر ويتحرك على مركزها حركة تساوي حركة الفلك
اذ الخسوف يكذبه **اقول** اما الكواكب فهي اجسام بسيطة مركوزة في الافلاك
ارتكاز الفص في الخاتم مضيئة بذاتها الا القمر فانه جرم كمد مستحصف يستفيد الضوء
من الشمس لصقالته كالمرآة المجلوة اذا حاذيها الشمس ويشهد لهذا الاكتساب تفاوت
نور القمر بحسب قربه وبعده عنها كما هو مذكور في كتب الهيئة لايقال فلعل القمر كرة
نصف لصد وجهيها بالذات ويظلم الآخر ويتحرك نصفها على مركزها حركة تساوي حركة
فلك القمر بحيث يكون عند الاجتماع بعضه المضيء الى الشمس والمظلم الينا فاذا تحرك الفلك تحرك
هذه الكرة بمقدار حركة الفلك فيظهر لنا جانب المضيء اولا فاولا حتى يتم للفلك نصف
دورة وهي ايضا تتم نصف دورة فيظهر لنا الجانب المضيء بتمامه فنراه بدرا واذا كان
كذلك فتفاوت نور القمر بحسب بعده عن الشمس وقربه منها لا يدل على ان نوره مستفاد
من نور الشمس لانا نقول الخسوف يكذب هذا الاحتمال لان القمر حينئذ يكون عند
الاستقبال متوجها الينا بنوره الذاتي واذا كان كذلك فحيلولة الارض بينه وبين الشمس
لا يوجب خسوفه والتالي باطل لوجود الخسوف عند الاستقبالات مع الشرط المذكور فالمقدم
مثله **قال** واما العناصر فخفيف مطلق وهو النار وحار يابس مماس لمقعر
فلك القمر وخفيف مضاف وهو الهواء حار رطب مماس لمقعر النار وثقيل مطلق وهو
الارض بارد يابس ومحله الوسط بحيث ينطبق مركزه على مركز العالم ومضاف وهو
الماء بارد رطب وكان من حقه ان يحيط بالارض الا انه لما حصل في بعض جوانبها تلال
ووهاد بسبب الاوضاع والاتصالات الفلكية سال الماء بالطبع الى الاغوار وانكشفت
المواضع المرتفعة وذلك حكمة من الله تعالى ورحمة ليكون منشأ للنبات ومسكنا للحيوانات
اقول واما العناصر فخفيف مطلق يتحرك نحو المحيط وهو النار وهو حار يابس
اي لو خلي وطبعه ظهر حر محسوس ويبس والنار مماس محدبه لمقعر فلك القمر المسمى
بالمايل وخفيف مضاف لا يقصد نحو المحيط بل يكون اميل الى المحيط الذي من تحته

العناصر وهو الهواء فانه لا يطلب ما يطلبه النار ولكن ميله الى المحيط اكثر من ميل الماء والارض
فكانه خفيف بالاضافة اليهما فطبعه حار رطب على قياس ما قلنا والهواء مماس محدبه
لمقعر النار وثقيل مطلق يتحرك نحو المركز وهو الارض وطبعه بارد يابس اي لو
خليت وطبعها ظهر عنها برد محسوس ويبس ومحله الوسط بحيث ينطبق مركز
حجمه على مركز العالم وثقيل مضاف لا يكون طالبا لنفس المركز بل يكون اميل الى المركز
من الذي يليه العناصر وهو الماء فانه لا يطلب ما يطلبه الارض بل ميله الى المركز اكثر من
ميل النار والهواء فكانه ثقيل بالاضافة اليهما وطبعه بارد رطب على قياس ما عرفت
وكان من حق الماء ان يحيط بالارض كلها لان الماء بسيط وشكل البسيط الكرة الا انه
لما حصل في بعض جوانب الارض تلال ووهاد بسبب الاوضاع والاتصالات الفلكية لاجرم
سال الماء بالطبع الى الاغوار فانكشفت المواضع المرتفعة وذلك الانكشاف حكمة من الله تعالى
ورحمة منه ليكون المواضع المنكشفة عنها الماء منشأ للنبات ومسكنا للحيوانات **قال**
ثم انها باسرها كائنة وفاسدة لان مياه بعض العيون تجمد حجرا والحجر يجعله اصحاب الحيل
ماء والهواء الملاصق للاناء المبرد يصير قطرا والماء المغلي والشعلة هواء والهواء نارا
بالنفخ القوي **اقول** ثم ان العناصر باسرها كائنة وفاسدة اي قابلة للكون
والفساد وهما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصورة المخلوعة على الهيولى الواحدة
لانقلاب كل من العناصر الى الثلثة الباقية اما بواسطة او بغير واسطة والذي بغير واسطة
هو فساد احد المتجاورين وكون المجاور الآخر اما الماء فانه ينعقد ويتكون منه الارض
لان مياه بعض العيون تجمد حجرا وذلك مشاهد والارض يصير ماء لان الحجر يجعله
اصحاب الحيل وهم اصحاب الاكسير ماء سيالا والهواء يصير ماء لان الهواء الملاصق للاناء
المبرد بالثلج والجمد يصير قطرا لانا نرى على اطراف الاناء قطرات مجتمعة وتلك القطرات
تكون من ذلك الهواء لانها ان لم تكون من ذلك الهواء فاما ان يحصل من الهواء المطيف بالاناء
بان كانت حاصلة في ذلك الهواء الا انها لصغرها وحرارة الهواء ما كانت يمكن من خرق
الهواء ونزولها وتجمعها على اطراف الاناء فلما برد ذلك الاناء برد ذلك الهواء فنزلت تلك
القطرات ونزلت وتجمعت على اطراف الاناء او من ترشح مما في داخل الكوز والاول باطل
لان تلك القطرات كلما نحيناها اجتمعت مرة اخرى على وتيرة واحدة فلو كان كذلك لما حصلت
مرة بعد اخرى لنزول تلك القطرات عن الهواء كلها والثاني ايضا باطل والا لوجب ان
لا يوجد تلك القطرات الا في موضع الترشح وليس كذلك اذ يوجد فوق ذلك الموضع واذا
بطل القسمان تعين ان تلك القطرات انقلبت اليها الهواء المطيف بالاناء والماء يصير هواء
وكذلك النار لان الماء المغلي بسبب التبخير يصير هواء والشعلة المرتفعة تضمحل في الهواء

ولا يبقى لها حرارة محسوسة وكل واحد منهما مشاهد والهوا يصير نارا وذلك بالنفخ القوي
في الكير وسد الطرق التي يدخل منها الهوا الجديد كما يشاهد من يزاول ذلك واذا
عرفت ان الارض يصير ماء وبالعكس والماء يصير هواء وبالعكس والهوا يصير نارا وبالعكس
عرفت ان كلا منها يصير الى الثلثة الباقية اما بغير واسطة او بها فالكون والفساد
على جميعها جائز وهو المطلوب **قال** واما المركبات فانما تتخلق من امتزاج
هذه الاربع بامزجة مختلفة معدة لتخلق متخالفة وهي المعادن والنبات والحيوان
والمزاج هو الكيفية المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط بان تصغر اجزاؤها فتختلط
بحيث تنكسر سورة كل منها سورة كيفية الاخر فتحدث كيفية متوسطة **اقول**
واما المركبات فانما تتكون من امتزاج هذه العناصر الاربع بسبب امزجة مختلفة وتلك الامزجة
معدة لتخلق متخالفة اي صور نوعية كذلك تفيض منها آثار مختلفة كما عرفت وتلك الصور
اما للمعادن ان كانت مصدرا لحفظ العناصر المتداعية الى الانفكاك فقط او للنبات
ان كانت مصدرا للحفظ مع التغذية والتنمية وتوليد المثل فقط او للحيوان ان كانت
مصدرا للحس والحركة الارادية مع ما ذكرنا والمزاج هو الكيفية المتوسطة بين الكيفيات الح
للعناصر الحاصلة من تفاعل البسائط وهي العناصر بان تصغر اجزاء البسائط فتختلط
بعضها ببعض بحيث تنكسر سورة كل واحد من تلك البسائط سورة الاخر فتحدث كيفية
متوسطة في الجميع هي المزاج وتحقيق تعريف المزاج يستدعي كلاما ابسط لا يليق بهذا الموضع
قال الرابع في حدوثها الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها وقال ارسطو
الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة سوى الاوضاع والعناصر بموادها وصورها
الجسمية بنوعها وصورها النوعية بجنسها وقال من قبله الكل قديمة بذواتها محدثة
بصورها وصفاتها واختلفوا في تلك الذوات فقيل كان الاصل جوهرة فنظر البارئ
تعالى اليها بنظر الهيبة فذابت وصارت ماء ثم حصل الارض منها بالتكثف والنار والهوا
بالتلطيف والسماء من دخان النار وقيل كان ارضا فحصل البواقي منها بالتلطيف
وقيل كان هواء وقيل نارا وتكونت البواقي بالتكثف والسماء من الدخان وقيل
كان اجزاء صغارا من كل جنس متفرقة متحركة فمهما اجتمع منها اجزاء متماثلة التامت واتصلت
وصارت جسما وقيل كان نفسا وهيولى فعشقت عليها وتعلقت بها وصار
تعلقها سببا لحصول العالم وقيل كان وحدات فصارت ذات وضع وتكونت نقاطا
ثم ائتلفت فصارت اجساما وتوقف جالينوس في الكل **اقول** البحث
الرابع في حدوث الاجسام فنقول الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها وقال ارسطو
الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة كالشكل والمقدار وما يجري مجراهما مما لا يتغير

عنها سوى الاوضاع اللازمة عن حركاتها فانها حادثة لان كل وضع فهو مسبوق بوضع آخر
الى ما لا نهاية له والعناصر قديمة بموادها اي هيولاها قديمة بشخصها اذ لو كانت
حادثة حدوثا زمانيا لكان لها هيولى اخرى لما عرفت من ان كل حادث فهو مسبوق بمادة
ويلزم التسلسل واما صورها فالصور الجسمية قديمة بنوعها لان هيولاها القديمة لا تنفك
عن صورة جسمية لما مر وليست قديمة بشخصها لان كل اتصال شخصي يبطل بالانفصال
ويحدث اتصال آخر والصور النوعية قديمة بجنسها لان هيولاها القديمة لا تنفك
عن صورة ما من الصور النوعية كما عرفت وليست قديمة بنوعها لما عرفت من ان كل عنصر
يخلع صورته ويلبس صورة عنصر آخر وانما قال في الصور الجسمية بنوعها وفي النوعية بجنسها
لان مطلق الصورة الجسمية طبيعة نوعية لكونها مقولة على امتدادات متفقة الحقيقة واما
مطلق الصورة النوعية فهي طبيعة جنسية لكونها مقولة على صور العناصر والافلاك وهي مختلفة
الحقيقة وقال من كان قبل ارسطو من الحكماء ان جميع الاجسام سواء كانت فلكية او عنصرية
قديمة بذواتها محدثة بصورها الجسمية والنوعية وصفاتها ثم اختلفوا في تلك الذوات
القديمة المتصفة بالصفات الحادثة فقيل كان اصل الذوات جوهرة فنظر البارئ تعالى
الى تلك الجوهرة بنظر الهيبة فذابت تلك الجوهرة وصارت ماء ثم حصل الارض منه بالتكثف
والنار والهوا بالتلطيف وحصل السماء من دخان النار وقيل كان ذلك الاصل
هواء وحصل منه النار بالتلطيف والآخران بالتكثف وقيل كان ذلك الاصل نارا
وتكونت البواقي بالتكثف وتكونت السماء من الدخان وقيل كان ذلك الاصل اجزاء
صغارا من كل جنس وكانت متفرقة [illegible] ومتحركة غير ثابتة في بعض الاحياز لكون
ابعاد العالم متشابهة خالية عما يشغلها فمهما اجتمع من تلك الاجزاء اجزاء متماثلة التامت
واتصلت طائفة منها باخرى للمناسبة وصارت جسما وقيل كان ذلك الاصل نفسا
وهيولى فعشقت النفس على الهيولى لتوقف كمالاتها على الهيولى بوجه وتعلقت بالهيولى
وصار تعلقها بالهيولى سببا لحصول اجسام العالم بان تفيض منها صور الهيولى وقيل
كان ذلك الاصل وحدات فصارت ذوات اوضاع بسبب من الاسباب فتكونت منها نقاط
ثم ائتلفت النقاط فصارت اجساما بان حصل من النقاط خطوط ومن الخطوط سطوح
ومن السطوح اجسام وتوقف جالينوس في كل هذه الاقوال المنقولة عن هذه الطوائف
قال لنا وجوه الاول انه لو كانت الاجسام في الازل لكانت ساكنة اذ الحركة
تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للازل والساكن في الازل لا يتحرك ابدا لان سكونه
ان كان لذاته امتنع انفكاكه وان كان لغيره فذلك الغير لا بد وان يكون موجبا والا
لم يكن فعله قديما واجبا لذاته او منتهيا اليه دفعا للتسلسل والدور فيلزم دوامه

بدوامه فلا يزول ابداً فالاجسام لو كانت في الازل لم تتحرك ابداً واللازم باطل فالملزوم
مثله قيل لو امتنع وجوده في الازل لامتنع مطلقا لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته
ممكنا قلنا الممتنع ازلا ليس ممتنعا لذاته كالحادث اليومي قيل المحدد لا مكان
له فلا يكون متحركا ولا ساكنا قلنا ان سلم فلا شك في انه ذو وضع ومماسّة لما في جوفه ومماسّة
فان بقي على الوضع والمماسة المعينين له فساكن والا فمتحرك قيل الازل ينافي حركة
معينة لا حركات لا اول لها قلنا بل الحركة من حيث هي لما سبق قيل لم لا يجوز
ان يكون السكون مشروطا بعدم حادث فيزول بحدوثه قلنا فينافي حدوثه وجود
السكون فيتوقف على عدمه ويلزم الدور قيل القديم على ايجاد معين قديمه وتنقطع
بوجوده فانتقض ما ذكرتم قلنا المنقطع التعلق وهو ليس امرا وجوديا **اقول**
لنا على ان الاجسام حادثة بذواتها وصفاتها وجوه الوجه الاول انه لو حصلت الاجسام
في الازل لكانت ساكنة اذ لو لم يكن ساكنة لكانت متحركة لكن كونها متحركة في الازل باطل اذ
الحركة لكونها عبارة عن الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج تقتضي المسبوقية بالغير
المنافية للازل لكونه عبارة عن اللامسبوقية بالغير فنعلم بان الجسم لو وجد ازلا لكان ساكنا
في الازل والساكن في الازل لا يتحرك ابدا لان سكون الجسم ازلا ان كان لاجل ذاته اي بغير
علته ذات الجسم امتنع انفكاكه عن ذات الجسم لامتناع انفكاك المعلول عن علته واذا امتنع
انفكاك السكون عن الجسم فلا يتحرك الجسم ابدا وان كان سكون الجسم لاجل غيره اي يكون
علته غير ذات الجسم فذلك الغير لا بد وان يكون موجبا اذ لو لم يكن موجبا لم يكن فعله وهو
السكون قديما لما عرفت ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار ويكون ذلك الموجب الذي
هو علة للسكون واجبا لذاته او منتهيا الى واجب لذاته دفعا للدور او التسلسل
كما عرفت السؤال مرارا وح يلزم دوام السكون بدوام ذلك الموجب الواجب او المنتهي اليه لدوام
لدوام المعلول بدوام علته فلا يزول السكون ابدا لامتناع زوال علته وهو الموجب الواجب
لذاته او المنتهي اليه فنعلم بان الاجسام لو حصلت في الازل لم تتحرك ابدا واللازم باطل لان
الاجسام بخصوصها العنصريات والفلكيات وجواز الحركة عليهما مشاهد فالملزوم مثله باطل
قيل عليه لو امتنع لذاته وجود الجسم في الازل لامتنع وجوده مطلقا والا لجاز ان يصير ممكنا
في وقت آخر وهو باطل لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكنا اذ لو جاز ذلك لجاز ان يعالم
بشكل لانه كان ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا وذلك باطل قطعا قلنا الممتنع ازلا ليس
الممتنع لذاته حتى لو امكن يلزم انقلاب الممتنع لذاته ممكنا بل هو ممتنع لمانع خارجي كالحادث اليومي
ممكن اليوم ممتنعا ازلا قيل المحدد لا مكان له لما مر فلا يكون متحركا ولا ساكنا لان الحركة
عبارة عن الانتقال من مكان الى مكان آخر والسكون عن الاستقرار في مكان واحد اكثر من

بأن

زمان واحد واذا لم يكن المحدد متحركا ولا ساكنا بطل ما ذكرتم من ان الاجسام لو لم تكن
في الازل ساكنة لكانت متحركة لوجود الواسطة كما بينا قلنا لا نم وجود محدد ليس له
مكان وان سلم فلا شك في ان المحدد ذو وضع وذو مماسة للاجسام التي في جوفه وح
يكون اما ساكنا او متحركا لانه ان بقي على ذلك الوضع والمماسة المعينين له فساكن وان انتقل
عن ذلك الوضع والمماسة فمتحرك وح بطل ما ذكرتم من الواسطة والحاصل ان ما ذكرتم
تفسير الحركة والسكون الاينيين وما ذكرنا تفسير الحركة والسكون الوضعيين ولا يلزم
من عدم كون المحدد ساكنا ومتحركا بالحركة والسكون الاينيين عدم كونه ساكنا او متحركا
بالحركة والسكون الوضعيين قيل الازل ينافي حركة معينة ولا ينافي حركات لا اول لها
على معنى انه يكون قبل كل حركة معينة حركة لا الى نهاية ويكون مسمى الحركة محفوظا بتعاقب
الجزئيات وح يجوز ان يكون الاجسام متحركة في الازل بهذا المعنى قلنا الازل ينافي الحركة
من حيث هي لما سبق في مباحث الاين ان ماهية الحركة عبارة عن الخروج من القوة الى
الفعل على سبيل التدريج مقتضى المسبوقية بالغير قيل لم لا يجوز ان يكون السكون
الازلي مشروطا بعدم حادث فيزول السكون بسبب حدوث ذلك الحادث وح لا
يستحيل ان يكون الاجسام في الازل ساكنة ثم يتحرك ابدا قلنا فينافي حدوث ذلك الحادث
وجود السكون وح للمنافاة بين نقيض الشرط ووجود المشروط واذا كان حدوث الحادث
منافيا لوجود السكون فيتوقف حدوث الحادث على عدم السكون لتوقف وجود الشيء على
ارتفاع منافيه ولو كان عدم السكون موقوفا على عدم الحادث كما ذكرتم يلزم الدور قيل
قدرة الله تعالى على ايجاد موجود قديمة ثم ان تلك القدرة تنقطع بوجود ذلك المعين واذا كان
كذلك فانتقض ما ذكرتم من ان الاجسام لو كانت ساكنة ازلا امتنع زوال ذلك السكون
بناء على ان الازلي لا يزول قلنا لا نم انقطاع القدرة عند وجود المعين بل المنقطع
هو تعلق القدرة به وهو ليس امرا وجوديا والكلام في بقاء الوجودي الازلي فلا ينتقض
ما ذكرنا ولقائل ان يقول ان ادعيتم ان الامر الازلي سواء كان وجوديا او عدميا
ان لم يجز زواله فمنقوض بتعلق القدرة كما اعترفتم به وان خصصتم الدعوى بالامر الوجودي
فلا نم اصل دليلكم وانما يتم ان لو كان السكون امرا وجوديا وهو ممنوع **قال**
الثاني الاجسام ممكنة لانها مركبة ومتعددة فلها سبب وذلك السبب لا يكون موجبا
والا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط بدوام ذاته وهو محال فيكون مختارا
وكل ما له سبب مختار فهو محدث **اقول** لم لا يجوز ان يوجد الموجب جسما متحركا
على سبيل الدوام ويكون حركته شرطا لهذه الحوادث والتغيرات لان وجود هذه الحوادث
لو توقف على وجود حركة وتلك على اخرى لزم اجتماع الحركات التي لا نهاية لها المترتبة

وضعا وطبعا وهو محال وان توقف على عدمها بعد وجودها كان الموجب مع عدم
تلك الحركة علة تامة مستمرة لوجود هذا الحادث فيلزم من دوامه دوامه **اقول**
الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان الاجسام حادثة بذواتها وصفاتها هو ان الاجسام ممكنة
لان الاجسام مركبة ومتعددة اتفاقا وكل مركب ومتعدد يفتقر الى اجزائه وآحاده
التي هي غيره والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن له سبب فالاجسام لها سبب وذلك السبب
لا يكون موجبا والا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط بدوام ذاته
لدوام معلوله الاول بدوام ذاته ودوام معلول المعلول الاول بدوامه وهلم جرا فيلزم
دوام جميع الحوادث وهو محال واذا لم يكن سبب الاجسام موجبا يكون مختارا وكل ما له
سبب مختار فهو محدث لما عرفت غير مرة من ان القديم لا يستند الى المختار فيكون الاجسام
محدثة وهو المطلوب لا يقال لم لا يجوز ان يوجد السبب الموجب جسما متحركا على
سبيل الدوام كالافلاك ويكون تحركه شرطا لوجود هذه الحوادث والتغيرات فلا يلزم
من ذلك دوام الحوادث بدوامه لان الشرط وهو الحركة غير دائمي الوجود واذا لم يكن
شرط وجود الشيء دائما لم يكن ذلك الشيء دائما لانا نقول وجود هذه الحوادث
ان توقف على وجود حركة وجود تلك الحركة لكونها حادثة على حركة اخرى وهلم جرا لزم
في الوجود اجتماع الحركات التي لا نهاية لها المترتبة وضعا وطبعا لترتب المعلول على العلة
كذلك واجتماع الحركات التي لا نهاية لها كذلك محال بالضرورة وان توقف وجود هذه الحوادث
على عدم حركة بعد وجودها كان السبب الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة مستمرة لوجود
هذا الحادث لاستمرار الموجب وعدم تلك الحركة بناء على امتناع اعادة المعدوم فيلزم
من دوام السبب الموجب مع عدم تلك الحركة دوام وجود هذا الحادث وهو محال
قال الثالث الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
والاول بين والثاني مبرهن في الباب الاول من الكتاب الثاني **اقول** الثالث من
الوجوه الدالة على ان الاجسام حادثة بذواتها وصفاتها هو ان الاجسام لا تخلو عن الحوادث
وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالاجسام حادثة والاول اي الصغرى بين
لتوارد الحركات والسكنات والاوضاع والصفات الحادثة عليها والثاني اي الكبرى
مبرهن في الفصل الثاني من الباب الاول من الكتاب الثاني في البحث الرابع في نفي قيام
الحوادث بذاته تعالى **قال** واحتج المخالف بوجوه الاول انها لو كانت
محدثة لكان تخصيص احداثها بالوقت المعين بلا مخصص وهو محال الثاني ان
كل حادث فله مادة قديمة دفعا للتسلسل وهي لا تخلو عن الصورة فالصورة ايضا
قديمة فالجسم قديم الثالث الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا

يتحقق الا بالزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان هذا خلف وهو مقدار الحركة القائمة
بالجسم فيكون قديما واجيب عن الاول بان المخصص هو الارادة وعن الثاني والثالث
بان مقدماتهما غير مسلمة ولا مبرهنة **اقول** احتج المخالف المتكلمين على قدم الاجسام
بوجوه الوجه الاول ان الاجسام لو كانت محدثة فلا بد وان يكون لحدوثها وقت واذا
كان كذلك لكان تخصيص احداثها بذلك الوقت المعين دون وقت آخر تخصيصا بلا مخصص
وانه محال الوجه الثاني ان كل حادث فله مادة سابقة عليه لما عرفت من ان كل حادث
فهو مسبوق بمادة فالمادة قديمة دفعا للتسلسل اذ لو كانت حادثة لكانت مسبوقة
بمادة اخرى ويلزم التسلسل واذا كانت المادة قديمة والمادة لا تخلو عن الصورة لما
عرفت فالصورة ايضا قديمة لان ما لا ينفك عن القديم يكون قديما واذا كانت المادة
والصورة قديمتين فالجسم قديم ايضا لعدم توقف حصول الجسم على غيرهما الوجه الثالث
ان الزمان قديم اذ لو كان محدثا لكان عدم الزمان قبل وجوده قبلية لا تجتمع مع البعدية
والقبلية التي لا تجتمع مع البعدية لا تتحقق الا مع الزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان
هذا خلف واذا كان الزمان قديما وهو مقدار الحركة كما مر فيكون الحركة قديمة ايضا
لان وجود مقدار الشيء بدون ذلك الشيء غير معقول واذا كانت الحركة قديمة والحركة قائمة
بالجسم فيكون الجسم قديما ايضا ضرورة وهو المطلوب واجيب عن الوجه الاول بان
المخصص لاحداث الاجسام بذلك الوقت هو ارادة القديم فان قلت يعود الكلام الى
اختصاص تعلق ارادته تعالى بذلك الوقت فلو علل ذلك ايضا بارادة اخرى يلزم التسلسل
والا يلزم الترجيح بلا مرجح قلت يجوز ان يكون له تعالى ارادات متعاقبة غير متناهية
من جملتها ارادة يتوقف عليها وجود الاجسام فاذا وجدت تلك الارادة حدثت الاجسام
ولا يلزم التسلسل واجيب عن الوجه الثاني والثالث بان مقدماتهما كل واحد من الحجتين
غير مسلمة ولا مبرهنة فلا تقوم حجة علينا اما مقدمات الحجة الثانية فلانا لا نسلم ان كل حادث
مسبوق بمادة حتى يلزم ان يكون المادة قديمة ولا نسلم ايضا امتناع خلوها عن الصورة
واما مقدمات الحجة الثالثة فلانا لا نسلم ان القبلية التي لا تجتمع مع البعدية لا تتحقق الا بالزمان
ولا نسلم ان الزمان مقدار الحركة كما مر لاستناده الى فساد جميع هذه المقدمات **قال**
واعلم ان صحة الفناء عليها متفرعة على حدوثها والكرامية وان اعترفوا بحدوثها قالوا
انها ابدية اذ لو عدمت فعدمها اما ان يكون لاعدام فاعل او طريان ضد او زوال شرط
والكل محال وقد سبق الكلام فيه تقريرا وجوابا **اقول** اعلم ان صحة الفناء على العالم
متفرعة على حدوثها فان ثبت الحدوث ثبت صحة الفناء والا فلا وفيه نظر اذ لا يلزم
من ثبوت الحدوث صحة الفناء فان النفوس الناطقة حادثة مع انها لا تقبل الفناء كما هو

مذهب ارسطو ومن تبعه والكرامية وان اعترفوا بحدوث الاجسام قالوا ان الاجسام
ابدية لا يصح عليها الفناء والعدم اذ لو عدمت هذه الاجسام فعدمها لكونه حادثا يمتنع
بسبب فاما ان يحصل عدمها باعدام فاعل مختار او بطريان ضد او بزوال شرط والكل
محال وقد سبق الكلام فيه تقريرا وجوابا في البحث الرابع من الفصل الاول من الباب الثاني
من الكتاب الاول في بقاء الاعراض فلا نطول الكتاب بالاعادة. **قال** الخامس
في تناهي الاجسام الابعاد الموجودة متناهية سواء فرضت في خلاء او ملاء خلافا للهند
لنا انا لو فرضنا خطا غير متناه وخطا متناهيا موازيا للاول فاذا مال الى المسامتة
فلا بد من نقطة تكون اول نقطة المسامتة ويكون الخط منقطعا بها والا لكان اول
المسامتة مع ما فوقها فيكون غير المتناهي متناهيا هذا خلف واحتجوا بان كل جسم
فما وراءه متميز مشار اليه حسا لان جانب جنوبه غير جانب شماله وكل ما كان كذلك فهو موجود
جسم او جسماني فثبت ان ما وراء كل جسم جسم اخر لا الى نهاية ومنع بان التميز وهم محض
ليس بثبت. **اقول** البحث الخامس في تناهي الاجسام المدعى ان الابعاد الموجودة
في الخارج متناهية سواء فرضت تلك الابعاد في خلاء او ملاء خلافا للهند فان علماءهم اثبتوا
اجساما غير متناهية لنا في المسئلة انا لو فرضنا خطا غير متناه وفرضنا خطا اخر متناهيا
موازيا للخط الاول الغير المتناهي فاذا مال الخط المتناهي من الموازاة الى المسامتة فلا بد
من حدوث نقطة في الخط الغير المتناهي تكون تلك النقطة اول نقطة المسامتة اذ حصول
المسامتة بدون اول المسامتة محال وح يكون الخط الغير المتناهي منقطعا بتلك النقطة التي
هي اول نقطة المسامتة اذ لو كان فوقها نقطة اخرى لكان حدوث اول المسامتة مع النقطة
الفوقانية لان المسامتة مع الفوقانية تحصل بميل من الموازاة اقل من الميل الذي تحصل
به المسامتة مع التحتانية والميل القليل يحصل قبل الميل الكثير ضرورة وقد فرضنا اول
المسامتة مع التحتانية هذا خلف واذا لزم انقطاع الخط بتلك النقطة يكون الخط الغير المتناهي
متناهيا هذا خلف وانما قال في الدعوى الابعاد الموجودة ولم يقل الابعاد مطلقا اذ
لا خلاف في جواز تصور بعد غير متناه وانما الخلاف في البعد الموجود خارجا وفي هذا
الدليل نظر لان الملازمة ممنوعة والمستند ان بطلان التالي واتصاف المحال انما لزم
من المجموع فلا يلزم استحالة البعد الغير المتناهي واحتج علماء الهند على مطلوبهم بان
كل جسم فما وراءه كالخارج عن المحدد عندكم مثلا متميز فيه بعض جوانبه عن البعض و
مشار اليه حسا لان العقل يحكم بان جانب جنوبه غير جانب شماله وكل ما كان متميزا
او مشارا اليه يكون موجودا وكل موجود اما جسم او جسماني لما عرفت في صدر الكتاب
من استحالة موجود ليس بجسم ولا جسماني فان كان جسما فظاهر وان كان جسمانيا فلا بد

لها من مادة وهي الجسم فثبت ان ما وراء كل جسم جسما لا الى نهاية وهو المطلوب ومنع
احتجاج الهند بان التميز المذكور ليس مما يحكم به العقل بل وهم محض ليس بثابت اي حجة
الفصل الثاني في المفارقات وفيه مباحث الاول في
اقسامها الجواهر الغايبة اما ان تكون مؤثرة في الاجسام او مدبرة اياها او لا مؤثرة ولا
مدبرة فالاول هو العقول والملاء الاعلى والثاني ينقسم الى علوية تدبر الاجسام العلوية
وهي النفوس الفلكية والملائكة السماوية وسفلية تدبر عالم العناصر وهي اما ان تكون
مدبرة للبسائط وانواع الكائنات وهم يسمون ملائكة الارض واليهم اشار صاحب
الوحي صلوات الله عليه وقال جاءني ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار وملك الارزاق
واما ان تكون مدبرة للاشخاص الجزئية وتسمى نفوسا ارضية كالنفوس الناطقة والثالث
ينقسم الى خير بالذات وهم الملائكة الكروبيون وشرير بالذات وهم الشياطين ومستعد
للخير والشر وهم الجن وظاهر كلام الحكماء ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة
عن الابدان واكثر المتكلمين لما انكروا الجواهر المجردة قالوا الملائكة والجن والشياطين
اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة هذا ما استنبطته من فوائد الانبياء
والتقطته من فوائد الحكماء والاحاطة العقلية بها من طريق الاستدلال لعلها من قبيل المحال
كما قال تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو **اقول** الفصل الثاني في المفارقات وفي
هذا الفصل مباحث البحث الاول في اقسامها الجواهر الغائبة عن حواسنا اما ان تكون
مؤثرة في الاجسام او تكون مدبرة للاجسام او لا تكون مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة اياها و
الاول اي الجواهر الغائبة المؤثرة في وجود الاجسام هم العقول العشرة عند الحكماء والملاء الاعلى
بلسان الشرع والثاني اي الجواهر الغائبة المدبرة للاجسام ينقسم الى علوية وهي التي تدبر
الاجرام العلوية وهي النفوس الفلكية عند الحكماء والملائكة السماوية في عرف الشرع والى سفلية
وهي التي تدبر عالم العناصر والمدبرة لعالم العناصر اما ان تكون مدبرة للبسائط وانواع
الكائنات وهم يسمون ملائكة الارض واليهم اشار صاحب الوحي محمد صلوات الله عليه وقال
جاءني ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار وملك الارزاق واما ان تكون مدبرة للاشخاص
الجزئية وتسمى نفوسا ارضية كالنفوس الناطقة الانسانية والثالث اي الجواهر الغائبة عن
الحواس التي لا تكون مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة اياها ينقسم الى خير بالذات وهم الملائكة
الكروبيون في لسان الشرع والى شرير بالذات وهم الشياطين والى مستعد للخير والشر
وهم الجن وظاهر كلام الحكماء يدل على ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة عن
الابدان بحسب الخير والشر واكثر المتكلمين لما انكروا الجواهر المجردة كما مر في صدر الكتاب
قالوا الملائكة والجن والشياطين اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة قال

المصنف هذا الذي ذكره من التقسيمات والتعريفات مما استنبطه من فوائد الانبياء والتقطه
من فوائد الحكما وزعم ان احاطة العقل بالمذكورات من طريق الاستدلال العقلي هي من قبيل
المحال كما قال الله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو **قال** الثاني في العقول قال
الحكما هو اعظم الملائكة واول المبدعات كما روي عنه عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل و
اقوى ما استدلوا به وجهان الاول ان الموجد القريب للافلاك ليس هو الباري تعالى
فانه واحد والواحد لا يصدر عنه المركب ولا جسم اخر لانه ان احاط بها لتقدم وجوده على
وجودها المقارن لعدم الخلا فيكون الخلا ممكنا لذاته وهو محال وان احاطت به لزم كون
الخسيس علة للشريف ولان الجسم انما يوثر في قابل له وضع بالنسبة اليه فلا يوثر في الهيولى ولا
في الصورة اذ ليس للهيولى وضع قبل الصورة ولا لها تعين قبل الهيولى فلا يوثر في الجسم ولا ما
يتوقف فعله على الجسم فالموجد لها جوهر مجرد مستغن عن الاداة وهو العقل **اقول**
البحث الثاني في العقول قال الحكما العقول اعظم الملائكة واول المبدعات وهي الموجودات
التي لم يسبق وجودها عدم زماني كما روي عن النبي عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل واقوى
ما استدل الحكما على ان اول المبدعات العقول وجهان الاول ان للافلاك موجدا اما
لحدوثها او لامكانها فالموجد القريب للافلاك ليس الباري تعالى لان الافلاك اجسام مركبة من
الهيولى والصورة والله تعالى واحد حقيقي والواحد الحقيقي لا يصدر عنه المركب الذي ليس بواحد
المعروف فالافلاك غير صادرة عن الواجب وليس الموجد القريب للافلاك جسما اخر غير الافلاك
لدليلين الاول ان ذلك الجسم ان احاط بالافلاك لتقدم وجوده على وجود الافلاك لتقدم
وجود العلة على وجود المعلول ووجود الافلاك مقارن لعدم الخلا الذي يكون في جوف
ذلك الجسم المحيط فيكون ذلك الجسم متقدما على عدم الخلا لان المتقدم على ما مع الشي متقدم على
ذلك الشي فيكون عدم الخلا ممكنا لذاته واجبا لغيره وهو محال وان احاطت الافلاك بذلك
الجسم لزم كون الخسيس علة للشريف لكون المحيط اعظم واشرف من المحاط والثاني ان
الجسم انما يوثر في قابل للتاثير يكون لذلك القابل وضع مخصوص بالنسبة اليه فلا يوثر في الهيولى
اولا اذ ليس للهيولى وضع قبل الصورة ولا يوثر ايضا في الصورة اولا اذ لو اثر فيها لزم ان يكون
للصورة تعين قبل الهيولى واذا لم يوثر الجسم في الهيولى ولا في الصورة فلا يوثر في الجسم وليس
الموجد القريب للافلاك ما يتوقف فعله على الجسم اعني النفس لان ما يتوقف فعله على الجسم
لا يصدر عنه ما هو اول الاجسام وهو الافلاك ضرورة واذا لم يكن الموجد القريب للافلاك الباري
تعالى ولا الجسم ولا الجرم ولا النفس فالموجد لها جوهر مجرد مستغن عن الاداة والالات وهو
العقل وفيه نظر لانا لا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه المركب وقد مر الكلام عليه ولا نسلم ان
المحيط اشرف من المحاط ولا نسلم ان الجسم لا يوثر الا في قابل له وضع بالنسبة اليه لا بد لهذه المقدمات

الوجه

سلمنا ان الخلا ممكن لذاته لان
عدمه اذا كان ممكنا بالامكان
الخاص كان وجوده ايضا ممكنا
والمطلوب لزوم امكان الخلاء
لسطان على الجرم

من دليل **قال** الثاني الصادر من الله تعالى اولا ليس العرض لانه لا يتقدم على الجوهر
والصادر اولا علة لما عداه من الممكنات ولا جسما لانه لا يكون علة لغيره من الجواهر لما سبق
ولا هيولى ولا صورة والا لتقدم احدهما على الاخرى لان الهيولى قابلة للصورة فلا يكون علة
فاعلة لها وتعين الصورة مستفاد من الهيولى فلا تصدر الهيولى عنها ولا ما يتوقف فعله على
جسم فهو عقل وله وجود من المبدا الاول ووجوب بالنظر اليه وامكان من ذاته فيكون بذلك
سببا لعقل اخر ونفس اخرى وفلك ويصدر من العقل الثاني على هذا الوجه عقل ثالث وفلك
اخر ونفسه وهلم جرا الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال المعبر عنه بالروح في قوله تعالى
يوم يقوم الروح المؤثر في عالم العناصر المفيض لارواح البشر والقلم يشبه ان يكون العقل الاول
لقوله عليه السلام اول ما خلق الله القلم فقال له اكتب فقال وما اكتب فقال القدر ما كان وما
هو كائن الى الابد واللوح هو الخلق الثاني ويشبه ان يكون العرش او متصلا به لقوله عليه السلام
ما من مخلوق الا وصورته تحت العرش **اقول** الوجه الثاني على ان اول المبدعات
هو العقول هو ان الصادر من الله تعالى اولا ليس العرض لان العرض لا يتقدم على الجوهر
والصادر اولا علة لما عداه من الممكنات فلو كان العرض هو الصادر الاول لكان متقدما
على ما عداه من الممكنات ومن جملتها الجوهر فيتقدم العرض على الجوهر وهو محال والصادر
من الله ليس جسما لان الجسم لا يكون علة لغيره من الجواهر كالهيولى والصورة لما سبق في
الدليل الثاني على ان الموجد القريب للافلاك ليس هو جسما اخر غير الافلاك والصادر اولا
ليس هيولى ولا صورة لوجهين احدهما انه لو كان احدهما علة للاخرى لتقدم احدهما على
الاخر لكن ليس احدهما متقدما على الاخر كما عرفت في الدليل المذكور والثاني ان الهيولى
قابلة للصورة ولا يكون فاعلة لها فلا يكون الهيولى هو الصادر الاول وان تعين الصورة
مستفاد من الهيولى فلا يصدر الهيولى عنها فلا يكون الصادر الاول هو الصورة وليس الصادر
الاول شي يتوقف فعله على الجسم اعني النفس لما مر فهو عقل وهو المطلوب وفيه
الانظار المذكورة في الوجه الاول فلا احتياج الى الاعادة وفيه نظر اخر وهو انا لا نسلم ان
القابل لا يكون فاعلا فلا يتم الوجه الثاني من الوجهين الدالين على ان الهيولى ليس هو الصادر
الاول ولهذا العقل ثلث جهات وجود من المبدا الاول ووجوب بالنظر الى المبدا الاول
وامكان من ذاته فيكون بذلك الوجود سببا لعقل اخر وبذلك الوجوب سببا لنفس وبذلك
الامكان سببا لجسم فلك ويصدر من العقل الثاني على هذا الوجه عقل اخر وفلك اخر
ونفس ذلك الفلك الاخر وهلم جرا الى العقل العاشر الذي لا يصدر عنه عقل بل كليات
العناصر المسمى بالعقل الفعال بلسان اهل الحكمة المعبر عنه بالروح الاعظم في قوله تعالى
يوم يقوم الروح والملائكة صفا الاية المؤثر في عالم العناصر المفيض لارواح البشر على ابدانهم

فلكم

هو الذي يدبر العالم

عندنا استعدادها لتعلق النفوس بها فهذا العشر من العقول مما ظهر بالدليل على معنى انه لا يجوز
ان يكون اقل منها واما انها تنحصر في هذا العشر فمما لا مجال للعقل فيه لجواز ان يكون غير هذا مبهم
او محصورة في عدد غير ثم ولعلم ان ضعف هذا الكلام بين لانه ان لم يجوز ان يصدر عن العقل
بهذه الجهات شي بطل ما ذكروا والا تم الدليل على انتهائه الى العقل العاشر ولهذا قال بعضهم
الكلام في اثبات العقول اشبه كلام الصوفيه لاسيما وقد سبق ضعف اكثر مقدماته كما مر في تقرير
الوجه الاول والثاني **قال** المصنف ويشبه ان يكون القلم هو العقل الاول لقوله عليه السلام اول ما
خلق الله تعالى القلم فقال اي الله تعالى له اكتب فقال اي القلم ما اكتب فقال اي الله تعالى القدر
ما كان وما هو كاين الى الابد ويشبه ان يكون اللوح المكتوب عليه ذلك الخلق الثاني اي
المخلوق الثاني لاستحالة بلا غرض الكتابه من غير شي يكتب عليه ويشبه ان يكون ذلك اللوح هو
العرش او متصلا به لقوله عليه السلام ما من مخلوق الا وصورته تحت العرش **قال**
فرع لما كانت العقول مجردات لم تكن حادثة ولا فاسدة وكانت انواعها منحصرة في اشخاصها
جامعة لكمالاتها بالفعل لما سبق من مذهبهم ان مقابل هذه الامور لا يكون الا لما له مادة
وكانت عاقلة لذواتها ولجميع الكليات غير مدركة للجزئيات لما سياتي **اقول** هذا فرع
على وجود العقول لما كانت العقول جواهر مجردة لم تكن حادثة لما عرفت من ان كل حادث
مادي ولا فاسدة لان كل فاسد يكون فساده حادثا لحصوله بعد البقا وكل حادث مادي
لما مر وكانت انواعها منحصرة في اشخاصها لما عرفت في النوع المذكور في البحث الثالث من
الفصل الثالث من الكتاب الاول من ان تعدد اشخاص الطبيعة النوعية انما يكون بحسب المواد
ويكون جامعة لكمالاتها بالفعل لان حدوث الكمالات يستدعي المادة كما مر والى ما ذكرنا اشار
المصنف بقوله لما سبق من مذهبهم ان مقابل هذه الامور لا يكون الا لما له مادة وكانت
عاقلة لذواتها لحضور ذواتها عندها وكون التعقل عبارة عن حضور صورة المعقول
عند العاقل وكانت عاقلة لجميع الكليات لامكان مقارنة صور الكليات اياها ووجوب حصول
ما هو ممكن لها وكون الادراك عبارة عن مقارنة صورة المدرك للمدرك وكانت غير مدركة للجزئيات
لما سنذكره في البحث الرابع من هذا الفصل **قال** الثالث في النفوس الفلكية احتجوا
بان حركات الافلاك غير طبيعية والا لكان المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع ولا قسرية لان القسر
انما يكون على خلاف الطبع ويكون على موافقة القاسر في الجهة والسرعة والبطو فهي اذن ارادية فلها
محركات مدركة اما مخيلة واما عاقلة والاول باطل لان التخيل الصرف لا يتبعه حركات دائمة
باقية على نظام واحد وكل عاقل مجرد لما سنذكره فثبت ان محركات الافلاك جواهر مجردة عاقلة
وليست هي المبادي القريبة للتحريك فان الحركات الجزئية منبعثة عن ارادات جزئية تابعة لادراكات
جزئية لا يكون للمجرد بل لقوى جسمانية فايضة عنها شبيهة بالقوة الحيوانية الفايضة عن نفوسنا

على ابداننا وتسمى نفوسا جزئية والمشهور انها عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة
والغضب اذ المقصود منها جلب المنافع ودفع المضار وهما محالان عليها **اقول**
البحث الثالث في اثبات النفوس الفلكية احتج الحكما على ذلك بان حركات الافلاك
على الاستدارة غير طبيعية لان الحركة الطبيعية طلب لحالة ملايمة وهرب عن حالة منافرة
فلو كانت حركات الافلاك طبيعية لكان المطلوب بالطبع بعينه مهروبا عنه بالطبع وذلك لان
كل نقطة يتحرك اليها الفلك بالحركة المستديرة يتحرك عنها بعينها ايضا لكن كون المطلوب بالطبع
مهروبا عنه بالطبع محال فحركات الافلاك ليست طبيعية ولا قسرية ايضا لوجهين احدهما
ان القسر انما يكون على خلاف الطبع اي الحركة القسرية هي التي تكون على خلاف الحركة الطبيعية
ولما لم يكن الفلكيات متحركة بحركة طبيعية استحال ان يتحرك قسرا الثاني ان الحركة القسرية
انما تكون على موافقة القاسر في الجهة والسرعة والبطو فلو كانت الفلكيات تتحرك قسرا وجب
ان يتحرك في جهة واحدة بمقدار واحد من السرعة والبطو وليس كذلك حسا وفيه نظر لجواز
ان يكون هناك قواسر مختلفة فلذلك يختلف في الجهة والسرعة واذا ثبت ان حركات الفلكيات
ليست طبيعية ولا قسرية ثبت انها ارادية واذا ثبت ذلك فللفلكيات محركات لامتناع
صدور الحركة من غير محرك ولكل المحركات يكون مدركة لما عرفت من ان الحركة الارادية انما تصدر
عن قوة شاعرة بتلك الحركة فهي اما مخيلة واما عاقلة والاول وهو كون المحركات مخيلة باطل
لان التخيل الصرف من القوى الجسمانية فلا يتبعه حركات دائمة باقية على نظام واحد لما ستعرف
من ان القوى الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية فثبت انها عاقلة وكل عاقل مجرد النفس
لما سنذكره فثبت ان محركات الافلاك جواهر مجردة عاقلة وليست تلك الجواهر المجردة العاقلة
هي المبادي القريبة للتحريك اعني انها ليست مباشرة للتحريك لان حركات الافلاك جزئية متعددة
متصرمة والحركات الجزئية المتجددة المتصرمة منبعثة عن ارادات جزئية لاستحالة ان يكون متعلق
الارادة الكلية حركة جزئية والارادات الجزئية تابعة لادراكات جزئية ضرورة كون المباشر للحركات
الجزئية مدركة لها والادراكات الجزئية لا تحصل للمجردات لما سنذكره في البحث الرابع من هذا
الفصل فثبت ان تلك المجردات ليست هي المبادي القريبة للتحريك بل تلك الارادات الجزئية
التي هي اسباب لتلك الحركات الجزئية حاصلة لقوى جسمانية فايضة عن تلك المجردات على اجسام
الافلاك شبيهة بالقوة الحيوانية الفايضة عن نفوسنا الناطقة على ابداننا وتسمى هذه القوى
نفوسا جزئية منطبعة وتلك الجواهر نفوسا ناطقة مفارقة والمشهور ان الفلكيات عارية
عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب اذ المقصود منها جلب المنافع ودفع
المضار وهما محالان عليها لانهما يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملايمة الى
حال غير ملايمة ثم يرجع الى الحال الملايمة فيلتذ او يتغير من متخيل له فيغضب وانت خبير بان الفلكيات

لا يعقل ولا يتغير من حال إلى حال وفيه نظر **قال** الرابع في تجرد النفس
الناطقة وهو مذهب الحكماء وجمهور الإسلام منا ويدل عليه العقل والنقل أما العقل فمن وجوه
الأول أن العلم بالله تعالى وبسائر البسائط لا ينقسم وإلا لجزؤه إن كان علماً به كان الجزء
مساوياً للكل وهو محال وإن لم يكن فالمجموع إن لم يستلزم زائداً فكذلك وإن استلزم فيعود الكلام
إليه ويتسلسل فمحله غير منقسم وكل جسم وجسماني منقسم فمحل العلوم ليس بجسم ولا جسماني
ونوقض بالنقطة والوحدة وانقسام الجسم لا لما يساويه في الجسمية **أقول**
المبحث الرابع في تجرد النفس الناطقة والمراد بتجردها كونها غير جسم ولا جسماني وهذا هو
مذهب الحكماء ومذهب جمهور الإسلام من أشاعرة ويدل على تجردها العقل والنقل أما العقل
فمن وجوه الأول هو أن العلم بالله وبسائر البسائط كالعقول غير منقسم وإلا أي وإن
كان منقسماً فجزء هذا العلم إن كان علماً بذلك المعلوم البسيط كان الجزء مساوياً للكل في تمام
الحقيقة وهو محال وإن لم يكن جزؤه علماً بذلك فمجموع الأجزاء إن لم يستلزم أمراً زائداً على الأجزاء
فكذلك محال لأنه يقتضي أن لا يكون العلم بذلك المعلوم علماً به هذا خلف وإن استلزم المجموع
أمراً زائداً على الأجزاء فيعود الكلام إلى ذلك الزائد ويتسلسل فثبت أن العلم بالله تعالى
غير منقسم فمحله أيضاً يكون غير منقسم إذ لو كان منقسماً يلزم انقسام العلم بالله لأن الحال
في المنقسم منقسم وقد بينا أنه غير منقسم هذا خلف وإذا ثبت أن محل العلم بالله غير منقسم
وكل جسم وجسماني منقسم بناء على نفي الجوهر الفرد ثبت أن محل العلوم أعني العلم بالله والعلم
بسائر البسائط ليس بجسم ولا جسماني صغرى كبرى لقولنا النفس محل العلوم فيلزم أن النفس
ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب ونوقض هذا الدليل بالنقطة والوحدة وتوجيهه
أنه لا نسلم أن العلم بالله غير منقسم لكن لا نسلم أن محله غير منقسم قوله لأن الحال في المنقسم منقسم
قلنا لا نسلم ذلك فإنه منقوض بالوحدة فإنها قائمة بكل موجود حتى الكثير وبالنقطة
فإنها قائمة بالخط المنقسم في الطول ولا يلزم من انقسام محلها انقسامها وأيضاً منقوض
بانقسام الجسم لا لما يساويه في الجسمية وتقريره أنه لا نسلم أن العلم بالله غير منقسم قوله
لأنه لو كان منقسماً فجزؤه إن كان علماً به لزم تساوي الجزء والكل في تمام الماهية وهو محال
قلنا لا نسلم استحالته فإنه منقوض بالجسم فإن الجسم الواحد كالماء الواحد ينقسم إلى جسمين وبأنه
في الحقيقة وأنت إذا تأملت النقوض الثلاثة وجدت الترتيب الطبيعي لم يقدم الثالث على الأولين
كما قررنا في الإيضاح **قال** الثاني أن العاقل قد يدرك السواد والبياض فلو كان جسماً
أو جسمانياً لزم اجتماع السواد والبياض في جسم واحد ومنع بأن صورة السواد والبياض العقليتين
لا تضاد بينهما ونوقض بتصور هذا السواد وهذا البياض **أقول** الوجه الثاني من
الوجوه العقلية هو أن العاقل أعني النفس قد يدرك السواد والبياض معاً لكونه حاكماً بالتضاد

بينهما فيحصل فيه صورتهما فلو كان العاقل لهما جسماً أو جسمانياً لزم اجتماع السواد والبياض
في جسم واحد وهو محال ومنع هذا الوجه بأن الحاصل في العاقل صورة البياض والسواد
العقليتين ولا تضاد بينهما إنما التضاد بين السواد والبياض الخارجيين فلا يلزم ما ذكرتم
ونوقض هذا الوجه أيضاً بتصور هذا السواد وتصور هذا البياض فإن المدرك لهما لكونهما
جزئيين هو الجسم أو الجسماني عند الحكماء دون النفس مع عدم التضاد بينهما **قال**
الثالث لو كان العاقل جسماً أو حالاً فيه لزم تعقله دائماً أو لا تعقله دائماً لأن الصورة الحالة
في مادة ذلك العضو إن كفت في تعقله لزم تعقله دائماً وإن لم تكف امتنع تعقله دائماً لامتناع
اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة واللازم باطل فالملزوم مثله وهو ضعيف لأن
الصورة العقلية عرض فلا تماثل الجوهري وأيضاً هي حالة في القوة الحالة في العضو والصورة
الخارجية حالة في مادته ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع **أقول** الوجه الثالث
من الوجوه العقلية هو أنه لو كان العاقل أي النفس جسماً أو حالاً في الجسم بأن يكون حالاً في
عضو من قلب أو دماغ مثلاً لزم تعقل ذلك العضو دائماً أو لا تعقله دائماً لأن التعقل
إنما يكون بمقارنة صورة المتعقل للمتعقل فالصورة الحالة في مادة ذلك العضو الذي حل
فيه العاقل إن كفت في تعقل ذلك العضو لزم تعقل ذلك العضو دائماً لأن تلك الصورة
مقارنة للعاقل دائماً وكافية في تعقله وإن لم تكف تلك الصورة في تعقل ذلك العضو
امتنع تعقله دائماً إذ لو جاز تعقله فإنما يجوز بمقارنة صورة أخرى للعاقل في تلك المادة بعينها
فيكون قد حصل في مادة واحدة مكتنفة بالعوارض باعتبارها صورتان هما مثلان لأن الشيء والحد معاً
لما عرفت من أن تغاير أشخاص نوع واحد إنما يكون بتغاير المواد لكن ذلك باطل لامتناع اجتماع
صورتين متماثلتين في مادة واحدة حسب ما ذكرنا من شرطه وهو أن العاقل لو كان جسماً
أو حالاً فيه لزم تعقل ذلك الجسم دائماً أو لا تعقله دائماً واللازم باطل لأنا لا نعقل عضواً
دائماً ولا نغفل عن عضو دائماً فالملزوم وهو كون العاقل جسماً أو حالاً فيه باطل مثله وهو
المطلوب وهذا الوجه ضعيف لأن الصورة العقلية عرض فلا تماثل الجوهر أي الصورة الخارجية
لذلك العضو وحينئذ لا يلزم اجتماع المثلين إن لو كان تعقل ذلك الجسم بصورة أخرى وأيضاً
الصورة التي بها تعقل ذلك العضو حالة في القوة العاقلة الحالة في العضو والصورة الخارجية
للعضو حالة في مادته ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع **قال** الرابع القوة
العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية لأنها تقدر على إدراك الأعداد والأشكال التي
لا نهاية لها ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك لما سنذكره في باب الحس واعترض عليه
بأن عدم تناهي المعقولات إن عنيتم به أن العاقلة لا تنتهي إلى معقول إلا وهي تقوى على تعقل
معقول آخر فالقوة الخيالية كذلك وإن عنيتم به أنها تستحضر معقولات لا نهاية لها

دفعة فهو ممنوع اقول الوجه الرابع من الوجوه العقلية هو ان القوة العاقلة تقوى
وتقدر على تعقل معقولات غير متناهية لانها تقدر على ادراك الاعداد والاشكال التي لا نهاية
لها وهو ظاهر ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك اي ليست بقادرة على ادراك معقولات غير
متناهية لما سنذكره في باب الجسم والجزء فالقوة العاقلة ليست من القوى الجسمانية وهو المطلوب
واعترض على هذا الوجه بان عدم تناهي المعقولات للقوة العاقلة ان عنيتم به ان القوة
العاقلة لا تنتهي في الادراك الى معقول الا وهي تقوى على تعقل معقول آخر فالقوة الخيالية ايضا
كذلك لانها لا تنتهي في تخييل الا وهي تقوى على تخييل متخيل آخر فيبطل قولكم لا شيء من القوى
الجسمانية كذلك وان عنيتم بذلك ان القوة العاقلة تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة
فهو ممنوع فيبطل قولكم القوة العاقلة تقدر على معقولات غير متناهية قال الخامس
الادراكات الكلية ان حلت في جسم لاختصت بمقدار وشكل ووضع تبعا لمحلها فلا تكون صورا
مجردة كلية واعترض عليه بان كلية الصورة انطباقها على كل واحد من الاشخاص اذا اخذت
ماهيتها مجردة عن لواحقها الخارجية وتجردها عراها عن العوارض الخارجية ولا تقدح في
ذلك شيء مما عرض لها بسبب المحل والا لاشترك الالزام بان نقول الادراك الكلي اذا حل
في نفس جزئية ولا يلزم من جزئية المحل جزئية الحال اقول الوجه الخامس من الوجوه العقلية
هو ان الادراكات الكلية كادراك طبيعة الانسان وطبيعة الحيوان ان حلت في جسم لكون محلها
مختصة بمقدار وشكل ووضع معين لزم اختصاص تلك الادراكات بمقدار وشكل ووضع
كذلك تبعا لمحلها فلا تكون تلك الادراكات صورا مجردة لاقترانها بالمشخصات ولا كلية
لانها حينئذ لا تكون مقولة على الافراد التي لا يكون لها ذلك المقدار والشكل والوضع فلا يكون المشترك
فيه مشتركا فيه هذا خلف واعترض على هذا الوجه بان كلية الصورة عبارة عن انطباقها
على كل واحد من الاشخاص اذا اخذت ماهية الاشخاص مجردة عن اللواحق الخارجية ولا شك
ان تلك الصور لو اقترنت بمقدار وشكل ووضع معين بتبعية المحل لا تكون كلية اي مطابقة
لماهية الاشخاص اذا اخذت مجردة وبان تجرد الصورة هو عراها عن العوارض الخارجية
دون العوارض العقلية فتكون الصور العقلية مجردة ولا تقدح في كليتها وتجردها شيء عرض
لها بسبب المحل اذ لو كان قادحا لاشترك الالزام بان نقول الادراك الكلي حال في نفس جزئية
فيكون جزئيا فيثبت بان ما يعرض لها بسبب المحل لا يقدح في كليتها ولا يلزم من جزئية المحل
جزئية الحال قال اما النقل فمن وجوه الاول قوله تعالى ولا تحسبن الذين
قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم ولا شك ان البدن ميت فالحي شيء آخر مغاير له
وهو النفس الثاني قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا والمعروض عليها ليس
البدن الميت فان تعذيب الجماد محال الثالث قوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي

الى ربك راضية مرضية والبدن الميت غير راجع ولا مخاطب فالنفس غير البدن الرابع قوله
تعالى لما بين كيفية تكوين البدن وكل ما يعتوره من الاطوار قال ثم انشأناه خلقا آخر وعنى
به الروح فدل ذلك على ان الروح غير البدن الخامس قوله عليه السلام اذا حمل الميت على نعشه
ترفرف روحه فوق النعش ويقول يا اهلي ويا ولدي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي
جمعت المال من حله ومن غير حله ثم تركته لغيري والتبعة علي فاحذروا مثل ما حل بي
فالمنادي فوق غير المحمول فوق فوقه واعلم ان هذه النصوص تدل على المغايرة بينها وبين البدن
لا على تجردها اقول هذا ظاهر غني عن الشرح قال واختلف المنكرون لها فقال
ابن الراوندي انها جزء لا يتجزى في القلب وقال النظام انها اجسام لطيفة سارية في
البدن وقيل قوة في الدماغ وقيل في القلب وقيل ثلث قوى احدها في الدماغ وهي
النفس الناطقة الحكيمة والثانية في القلب وهي النفس الغضبية وتسمى حيوانية والثالثة في الكبد
وهي النفس النباتية والشهوانية وقيل الاخلاط وقيل المزاج اقول اختلف المنكرون
للنفس فقال ابن الراوندي ان النفس المشار اليها بقوله انا جزء لا يتجزى في القلب وقال
النظام انها اجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد وقيل ان النفس مكونة
في الدماغ مبدأ للحس والحركة لجميع البدن وقيل ان النفس قوة في القلب مبدأ الحيوة لجميع البدن
ولافاعيلها المخصوصة بها وقيل ان النفس هي ثلث قوى احدها في الدماغ وهي النفس الناطقة
الحكيمة اي الحاكمة والقوة الثانية في القلب وهي النفس الغضبية وتسمى قوة حيوانية والقوة
الثالثة في الكبد وهي النفس النباتية والشهوانية وقيل النفس هي الاخلاط الاربعة اعني
الدم والصفراء والبلغم والسوداء وقيل النفس هي المزاج الخاص لكل شخص من اشخاص
الانسان ومنهم من قال غير هذا ولسنا الآن في شأن تفصيل جميع المذاهب قال
الخامس في حدوث النفس المليون لما اثبتوا ان ما سوى الواحد الواجب لذاته فهو محدث
اتفقوا على حدوثها الا ان قوما جوزوا حدوثها قبل حدوث البدن لما روي في الاخبار
ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام ومنعه آخرون لقوله ثم انشأناه
خلقا آخر وخالف ارسطاطاليس من قبله وشرط حدوثها بحدوث البدن واحتج
بان النفس متحدة بالنوع والا لكانت مركبة لاشتراكها في كونها نفسا فكانت جسما لان كل — والماهية م
مركب جسم فلو وجدت قبل البدن لكانت واحدة لان تعدد افراد النوع بالمادة ومادتها — انما يكون م
البدن فلا تتعدد قبله ثم اذا تعلقت ان بقيت واحدة لزم ان يعلم كل واحد ما علمه الآخر
وان لم تبق كانت منقسمة والمجرد لا ينقسم وقيل المفهوم من كونه نفسا كونه مدبرا وهو
عرضي لا يلزم التركيب من المشترك فيه وان سلم فلا نسلم ان كل مركب جسم كيف والمجردات باسرها — عليه م
مشاركة في الجوهرية ومخالفة بالنوع وان سلم الاتحاد بالنوع فلم لا يجوز ان تتعدد قبل

هذه الابدان بتعدد وابدان اخر وعمدتكم الوثقى في بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس وهي
ان البدن اذا استكمل فاض عليه نفس لعموم الفيض ووجود الشرط فلا تتصل به اخرى لان كل
احد يجد ذاته واحدا لا اثنين فاثبات الحدوث به دور **اقول** البحث الخامس في
حدوث النفس المليون لما بتنوا ان ما سوى الواحد الواجب لذاته فهو محدث والنفس ما سوى
الواجب اتفقوا على حدوث النفس الا ان قوما جوزوا حدوث النفس قبل حدوث البدن لما
روي في الاخبار النبوية انه قال ان الله تع خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام فهذا الخبر
دل على حدوث النفس قبل حدوث البدن ومنع حدوث النفس قبل حدوث البدن قوم لغرول
لقوله تعالى بعد ذكر خلق البدن وذكر اطواره ثم انشاناه خلقا اخر فان هذه الاية تدل
على ان الخلق الاخر متاخر في الوجود عن البدن والمراد بالخلق الاخر هو النفس فيكون حدوث
النفس متاخرا عن حدوث البدن وخالف ارسطاطاليس من قبله من الحكما يعني افلاطن
فانه ذهب الى ان النفس قديمة واما ارسطاطاليس فذهب الى ان النفس حادثة وشرط حدوث
النفس بحدوث البدن واحتج على ذلك بان النفوس متحدة بالنوع والماهية اذ لو اختلفت
بالماهية لكانت مركبة لاشتراكها في كونها نفسا وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فيلزم ان
يكون كل نفس مركبا منهما وكل مركب جسم فكانت النفس جسما وهو محال فثبت ان النفوس
متحدة بالنوع والماهية واذا لزم ذلك لزم ان يكون حادثة عند حدوث البدن اذ لو وجدت
قبل البدن لكانت واحدة غير متعددة لان تعدد افراد النوع الحقيقي انما يكون بالمادة كما
عرفت ومادة النفس البدن فلا تعدد للنفس قبل البدن فثبت ان النفوس لو وجدت قبل
البدن لكانت واحدة ثم اذا تعلقت بالبدن ان بقيت واحدة كما كانت قبل التعلق بالبدن
لكان نفس كل احد اعني محل علومه عين نفس الاخر فيلزم ان يعلم كل احد ما علمه الاخر وهو
ليس كذلك وان لم تبق واحدة كانت منقسمة والتجزي لا يستقيم فعلم بان النفس لو كانت قبل
البدن يلزم احد هذه الامور المحالة فوجودها قبل البدن محال وقيل على هذا الاحتجاج
بان المفهوم من كون الشي نفسا كونه مدبرا للبدن وهذا المعنى امر عرضي بالنسبة الى ذات
النفس فلا يلزم تركيب النفوس من الشركة في هذا المعنى اذ الاشتراك في العوارض لا يوجب
التركيب في الماهية لجواز ان يكون النفوس مختلفة بتمام الماهية كالضدين فانهما مع اختلافهما
في تمام الماهية يشتركان في الاختلاف الذي من عوارضهما وان سلم تركب النفوس فلا نسلم
ان كل مركب جسم كيف يكون كل مركب جسما والحال ان المجردات كالعقول والنفوس عندكم (اي عند الحكما)
مشاركة في الجوهرية ومخالفة بالماهية فيكون مركبة مع انها ليست باجسام وان سلم ان
النفوس متحدة بالماهية والنوع وانها لا تتعدد الا بتعدد الابدان فلم لا يجوز ان تتعدد
قبل هذه الابدان بتعدد ابدان اخر وهكذا الى غير النهاية فان قلت يلزم التناسخ والتناسخ

باطل قلت عمدتكم الوثقى في بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس لانكم تستدلون عليه
على هذا الوجه وهو ان البدن شرط لحدوث النفس فالبدن اذا استكمل فاض عليه من واهب
النفوس نفس لعموم الفيض ووجود الشرط وهو البدن فاذن وجب ان تحدث عند حدوث
كل بدن نفس تتصل به فلا تتصل به نفس اخرى والا فيكون لشخص واحد نفسان اعني ذاتان
وهو باطل لان كل احد يجد ذاته واحدا لا اثنين واذا امتنع اتصال نفسين ببدن امتنع
التناسخ وهو ان تتصل نفس ببدن بعد خرابه ببدن اخر لان عند حدوث ذلك البدن الاخر
تحدث نفس اخرى تتصل به فاذا اتصل به نفس البدن الموجود قبله يلزم ان تتصل ببدن نفسان
وانه باطل لما عرفت فعلم ان ابطال التناسخ مبني على حدوث النفس فاثبات حدوث النفس بان م
به دور **قال** السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن وتصرفها فيه قالت الحكما
ان النفس غير حالة ولا مجاورة للبدن لكنها متعلقة به تعلق العاشق بالمعشوق وسبب
تعلقها توقف كمالاتها ولذاتها الحسيتين والعقليتين عليه وهي تتعلق اولا بالروح المنبعث
عن القلب المتكون من الطف اجزاء الاغذية فيفيض من النفس الناطقة عليه قوة تسري بسريانه
الى اجزاء البدن والجماد فتثير في كل عضو قوى تليق به ويكمل بها نفعه باذن الحكيم العليم
اقول البحث السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية تصرفها فيه قالت
الحكما النفس غير حالة في البدن ولا مجاورة للبدن لما عرفت من انها جوهر مفارق الذات
لكنها متعلقة به اي بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق وسبب تعلقها بالبدن هو توقف
كمالاتها ولذاتها الحسيتين والعقليتين على البدن لما علم من ان النفس في مبدا امرها
خالية عن العلوم وبواسطته تقدر على اقتنا الكمالات والنفس تتعلق اولا بالروح
المنبعث عن القلب اعني البخار المتكون من الطف اجزاء الاغذية فيفيض من النفس الناطقة
على ذلك الروح قوة تسري بسريان الروح في الشرايين الى اجزاء البدن والجماد فتثير هذه
القوة في كل عضو قوى تليق بذلك العضو وتكمل بها نفع ذلك العضو اي تحصيل الغذاء
وشبهه والصادقة باذن الحكيم العليم كما هو مسطور في الكتب الطبية بتفاصيلها **قال**
وهي باسرها تنقسم الى مدركة ومحركة والمدركة الى ظاهرة وباطنة اما الظاهرة فهي
المشاعر الخمس الاول البصر وادراكه بانعكاس صورة من المرئي الى الحدقة وانطباعها
في جزء منها تكون زاوية مخروط مفروض قاعدته سطح المرئي ولذلك يرى القريب اعظم من
البعيد وقيل باتصال شعاع مخروط يخرج منها الى المرئي ومنع بانه لو كان كذلك لتشوش
الابصار بهبوب الرياح فلا يرى المقابل ويرى غيره الثاني السمع وسبب ادراكه
وصول الهوا المتموج الى الصماخ وهو قوة مستودعة في مقعر الثالث الشم وهو
زائدتين شبيهتين في مقدم الدماغ ويدرك الروائح بوصول الهوا المتكيف بها اليه وقيل بوصول

المخلط بجزء يتحلل من ذي الرائحة ومنع بان القدر اليسير من المسك لا يتحلل منه على الدوام ما ينتشر
الى مواضع تصل اليها الرائحة الرابع الذوق وهو منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان
وادراكه بمخالطة رطوبة الفم بالمذوق ووصوله الى العصب الخامس اللمس وهو منبثة
في جميع جلد البدن وادراكه بالمماسة والاتصال بالملموس اقول والقوى القايمة على
البدن باسرها تنقسم الى قوى مدركة والى قوى محركة والقوى المدركة تنقسم الى قوى ظاهرة
والى قوى باطنة اما القوى الظاهرة فهي المشاعر الخمس الاول البصر وادراك البصر
المبصرات انما يكون بسبب انعكاس صورة من المرئي الى الحدقة وبسبب انطباع تلك الصورة
في جزء من الحدقة بحيث يحصل زاوية مخروط مفروض قاعدة ذلك المخروط سطح المرئي ولاجل ان
الابصار يكون بانطباع صورة المرئي في جزء من الحدقة على هذا الوجه يرى القريب اعظم من البعيد
لكون تلك الزاوية اكبر كما بين في موضعه وقيل الابصار بواسطة اتصال شعاع مخروطي الشكل
يخرج من الحدقة الى المرئي ومنع هذا القول بان الابصار لو كان بخروج الشعاع لتشوش الابصار
بهبوب الرياح ضرورة تحصل لا يرى المقابل بل ويرى غيره مما اتصل به الشعاع والامر على العكس
المشعر الثاني السمع وسبب ادراك السمع المسموعات وصول الهواء المتموج الى الصماخ
والسمع قوة مستودعة في العصب الذي في مقعر الصماخ المشعر الثالث الشم وهو قوة مستودعة
في زائدتين شبيهتين بحلمتي الثدي بما في مقدم الدماغ ويدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف
بالروائح الى مقدم الدماغ وقيل ادراك الروائح بسبب وصول الهواء المخلط بجزء يتحلل من
ذي الرائحة ومنع هذا القول بان القدر اليسير من المسك لا يتحلل منه على الدوام ما ينتشر
الى مواضع تصل اليها الرائحة المشعر الرابع الذوق وهو قوة تنبث في العصب المفروش
على جرم اللسان وادراك الذوق للاشيا انما يكون بمخالطة رطوبة الفم بالمذوق وبسبب وصول
المذوق الى العصب المذكور المشعر الخامس اللمس وهو قوة تنبث في جميع جلد البدن
وادراك اللمس للاشيا انما يكون بالمماسة والاتصال بالملموس قال واما الباطنة فخمس
آ الحس المشترك وهو قوة تدرك صور المحسوسات باسرها فانا نحكم على هذا بانه ابيض طيب
الرائحة حلو والحاكم لا محالة يحضر المحكوم به وعليه فلا بد من قوة تدركها جميعا ومحله مقدم
البطن الاول من الدماغ ب الخيال وهي قوة تحفظ تلك الصور فان الادراك غير الحفظ
ومحلها مؤخر هذا البطن ج الواهمة وهي قوة تدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة
عمرو ومحلها مقدم البطن الاخير د الحافظة وهي قوة تحفظ ما يدركه الوهم ومحلها مؤخر
هذا البطن ه المتصرفة التي تحلل وتركب الصور والمعاني وتسمى مفكرة ان استعملها العقل
ومتخيلة ان استعملها الوهم ومحلها الدودة التي في وسط الدماغ والدليل على اختصاص
هذه القوى بهذه المواضع اختلال الفعل بخللها فالمدرك للجزئيات اولا هي هذه والنفس

ان استامرها

انما تدركها بواسطة تلك القوى وانطباع صورها فيها لانا لو تصورنا مربعا مجنحا بمربعين
وتصورت النفس به لزم تغاير محل الجناحين وانقسام النفس وهو محال اقول
واما القوى الباطنة فخمس ايضا آ من القوى الباطنة الحس المشترك وهو قوة يدرك صور المحسوسات
باسرها لان كل ما يدركه كل واحد من المشاعر الخمسة الظاهرة تتأدى صورتها اليه فانا نحكم
على هذا المحسوس بانه ابيض طيب الرائحة حلو والحاكم لا محالة يجب ان يحضر المحكوم به وعليه
فلا بد فينا من قوة تدرك صور هذه المحسوسات جميعا والا لما امكننا الحكم بذلك وتلك
القوة هو الحس المشترك لما ذكرنا ومحل هذه القوة مقدم البطن الاول من الدماغ ب منها
الخيال وهي قوة تحفظ صور المحسوسات بعد غيبوبتها وهذه القوة غير الحس المشترك لان
ادراك الصور غير حفظها ومحل الخيال مؤخر البطن الاول فموضعهما البطن الاول من الدماغ
ج منها القوة الواهمة وهي قوة تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصداقة زيد
وعداوة عمرو وزعم المصنف ان محله مقدم البطن الاخير من الدماغ وهو سهو لان محله
اخر البطن الاوسط تشهد به كتب الشيخ الرئيس د منها الحافظة وهي قوة تحفظ ما يدركه
الوهم ومحل هذه القوة بزعم المصنف مؤخر البطن الاخير وهو سهو ايضا بل محله البطن الاخير
اذ ليس في البطن الاخير قوة سوى هذه دل عليه كتب الشيخ الرئيس ه منها القوة المتصرفة
وهي القوة التي من شأنها التحليل والتركيب بين الصور الماخوذة من الخيال تارة وبين المعاني
الماخوذة من الحافظة اخرى كما نتصور انسانا عديم الراس وهو التحليل وكما نتصور انسانا
ذا راسين وهو التركيب وتسمى هذه القوة مفكرة ان استعملها العقل ومتخيلة ان
استعملها الوهم والمراد من الاستعمال ان يتصرف القوة بواسطتها في المدركات ومحلها
الدودة التي في وسط الدماغ اعني مقدم البطن الاوسط لتكون واسطة بين الصور والمعاني
والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع اختلال الفعل بخللها اي اذا عرض آفة لعضو
من الاعضاء المذكورة اختل امر تلك القوة المختصة به فالمدرك للجزئيات اولا هي هذه القوى و
النفس انما تدرك الجزئيات بواسطة تلك القوى وانطباع صور الجزئيات في هذه القوى لا في
النفس لانا لو تصورنا مربعا له جناحان كل منهما مربع ايضا وتصورت النفس به لزم تغاير
محل الجناحين ضرورة فلزم انقسام النفس وهو محال قال واما المحركة فتنقسم الى
باعثة تحث على جلب النافع وتسمى القوة الشهوانية او على دفع الضار وتسمى القوة الغضبية والى فاعلة وتسمى
محركة تحرك الاعضاء بواسطة تمديد الاعصاب وارخائها وهي المبدا القريب للحركة واما
القوى الطبيعية فهي اما لحفظ الشخص او لحفظ النوع والاولى قسمان الاول الغاذية وهي
التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل والثاني النامية وهي التي
تزيد في اقطار البدن على تناسب طبيعي الى غاية النشو الثانية قسمان الاول المولدة

باعتبار ... طبيعته وباعتبار ...

تنفصل جزأ من الغذا بعد الهضم لتصيرها ونتخفض لتغير والثاني مصورة تحيل تلك المادة
في الرحم وتبتدها الصور والقوى ويخدم هذه الاربع اربع اخر الجاذبة وهي التي تجذب
المحتاج اليه والهاضمة وهي التي تغير الغذا الى ما يصلح ان يكون جزا من المغتذي بالفعل
ولها اربع مراتب الاولى عند المضغ والثانية في المعدة وهو ان يصير الغذا كما الكشك الثخين
ويسمى كيلوسا والثالثة في الكبد وهي ان يصير الكيلوس اخلاطا وهي الدم والصفرا والسودا
والبلغم والرابعة في الاعضا والماسكة وهي التي تمسك المجذوب ريثما تفعل فيه
الهاضمة والدافعة وهي التي تدفع الفضل المهيا لعضو آخر اليه **اقول** واما القوى
المحركة فتنقسم الى محركة اختيارية والى محركة طبيعية اما المحركة الاختيارية فتنقسم الى قوى
باعثة على الحركة وهي تبعث اما على جلب النافع وتسمى القوة الشهوانية او تبعث على دفع الضار وتسمى
القوة الغضبية والى قوة محركة تحرك الاعضا بواسطة تمديد الاعصاب وارخائها وهي المبدا
القريب للحركة وهي قوة مبثوثة في مبادي العضلات واما القوة المحركة الطبيعية فهي المتصرفة
في امر الغذا اما لحفظ الشخص او لحفظ النوع والاولى اي القوة المتصرفة في الغذا لبقا الشخص
قسمان الاول الغاذية وهي التي تحيل الغذا الى مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما تحلل
والقسم الثاني النامية وهي التي تزيد في اقطار البدن على تناسب طبيعي الى غاية النشو وانما
قلنا على تناسب طبيعي احترازا عن الاورام وقولنا الى غاية النشو احترازا عن السمن بعد سن
الوقوف والثانية اي المتصرفة في الغذا لبقا النوع ايضا قسمان القسم الاول المولدة
وهي التي تفصل جزا من الغذا بعد الهضم الرابع لتصيرها وتخص لتغير والقسم الثاني المصورة
وهي التي تحيل تلك المادة في الرحم وتفيدها الصور وتخطط الاعضا وتفيدها القوى واعلم
ان المفيد للقوى بعض المولود لا المصورة التي في رحم الام ويخدم هذه القوى الاربع اعني الغاذية
والنامية والمولدة والمصورة قوى اربع لغوي اولها الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج اليه
اعني ما يصلح ان يصير جزا من المغتذي وثانيها الهاضمة وهي التي تغير الغذا الى ما يصلح
ان يكون جزا من المغتذي بالفعل ولهذه القوة اربع مراتب المرتبة الاولى عند المضغ ولهذا
تنفعل الحنطة الممضوغة في انضاج الدماميل ما لا تنفعل المطبوخة المرتبة الثانية في المعدة وهو — وسمى كيلوسا م
ان يصير الغذا كما الكشك الثخين والمرتبة الثالثة في الكبد وهو ان يصير الكيلوس اخلاطا هي
الدم والصفرا والسودا والبلغم المرتبة الرابعة في الاعضا وهو ان يصير الغذا بالمزاج مشابها
للعضو هذا ما ذكره المصنف وهو ليس كذلك لان الشيخ الرئيس ذكر في القانون ان للغذا لم
اربع هضوم الاول في المعدة وابتداؤه عند المضغ بسبب ان سطح الفم متصل بسطح المعدة فاذا
انهضم الغذا في المعدة صار بواسطة المشروب غالبا كيلوسا شبيها بما الكشك الثخين ثم انه بعد
ذلك ينجذب لطيفه الى الكبد من طريق العروق المسماة ماساريقا وينطبخ في الكبد من لغيره

فتحدث الاخلاط الاربعة ثم ان الدم وما يجري معه في العروق هضما ثالثا واذا توزع على
الاعضا فليتصيب كل عضو عنده هضم رابع فعلم بان الهضم الذي عند المضغ والذي في المعدة
ليس كل منهما هضما براسه وايضا اخل المصنف بالهضم الذي في العروق وهذا يدل على ان
المصنف لم يكن له دربة في علم الطب بل لعله لم يطالع كتب الشيخ اصلا وثالثها الماسكة
وهي التي تمسك المجذوب ريثما تفعل فيه الهاضمة ورابعتها الدافعة وهي التي تدفع الفضل المعد
لعضو آخر الى ذلك العضو كالاثفال التي تدفعها الدافعة من المعدة الى الامعا وكالصفرا التي تدفعها
الطبيعة الى المرارة والسودا التي تدفعها الى الطحال **قال** السابع النفس لا تفنى بموت — في بقاء النفس م
البدن لما سبق من النصوص ونحوها احتج الحكما بان النفس غير مادي وكل ما يقبل العدم
فهو مادي فالنفس لا تقبل العدم ويكفي القول في مقدمتيه تقريرا واعتراضا ثم قالوا انها بعد
البدن سعادة وشقاوة لانها ان كانت عالمة بالله تعالى ووجوب وجوده وفيضان جوده و
تقدس ذاته عن النقايص وكانت نقية عن الهيات البدنية معرضة عن اللذات الجسمانية التذت
بوجدانها نفسها كاملة منزهة منخرطة في سلك المجردات المقدسة والملائكة المكرمة وان كانت جاهلة معتقدة
للاباطيل الزايغة تالمت بادراك جهلها واشتياقها الى المعارف الحقيقية ويأسها عن حصولها
خالدة مخلدة وتمنت العود الى الدنيا واكتساب المعالم وان اكتسبت من البدن هيات قبيحة
واخلاقا دنية عذبت بميلانها اليها وتعذر حصولها لها مدة بحسب رسوخها ودوامها فيها حتى
تزول جعلنا الله من الصلحا الابرار وبعثنا في زمرة الانبيا ومنه وجوده **اقول** — في السعدا
البحث السابع النفس لا تفنى بموت البدن لما سبق في البحث الخامس من هذا الفصل من
النصوص الدالة على ذلك ونحوها من الادلة احتج الحكما على هذا المطلوب بان النفس غير
مادي لما مر وكل ما يقبل العدم فهو مادي لما مر ايضا فالنفس لا تقبل العدم وقد سبق الكل
في مقدمتي هذا الدليل تقريرا واعتراضا فلا حاجة الى الاعادة ثم الفلاسفة قالوا للنفوس بعد
المفارقة عن البدن سعادة وشقاوة لان النفوس لو كانت عالمة بوجود الله تعالى ووجوب وجوده
وفيضان جوده اي بكيفية صدور الموجودات عنه على وجه اشرف وتقدس ذاته عن النقايص
ومع ذلك كانت نقية عن الهيات البدنية كالحرص والحسد والغضب الخارج كل من مذمومات
العقل والشرع وكانت معرضة عن اللذات الجسمانية اي يكون عقيقة التذت النفوس بوجدانها — تلك
ذاتها كاملة شريفة منخرطة في سلك المجردات المقدسة عن النقايص والملائكة المكرمة والى ذلك — كالانبيا المرسلين م
اشار في الكتاب الالهي بقوله الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون
فان الايمان هو العلم بالله وعدم اللبس بالظلم هو النقا عن الهيات البدنية وان كانت النفس
جاهلة معتقدة للاباطيل المضلة تالمت بسبب ادراك جهلها بتلك العلوم واشتياقها الى تحصيل
تلك المعارف الحقيقية ويأسها عن حصول تلك المعارف خالدة مخلدة لان شرط حصولها البدن

وقد تمنى ويمنت العود الى الدنيا والى اكتساب المعالم والى ذلك اشار في الكتاب الالهي حيث قال
ويقولون يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين وان كسبت النفس في البدن
هيئات ذميمة واخلاقا دنية مع كونها عن معتقدة للاباطيل عذبت بسبب ميلانها الى تلك الهيئات
مع بعد حصول تلك الهيئات لها ويكون ذلك التعذيب مدة وطول مدة العذاب وقصرها يكون
بحسب رسوخ تلك الهيئات ودوامها فيها حتى يزول تلك الهيئات ويزول الشقاوة وقد اشار
في الكتاب الالهي الى الشقاوة المخلدة والزايلة بقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لان الشرك هو الاعتقاد الباطل وما دون ذلك هو الهيئات البدنية والعلم ان ما قالت
الفلاسفة من السعادة والشقاوة الدايمة والزايلة وان لم يقم عليه برهان قاطع لكنه مؤيد بكثير
من الآيات كما ذكرنا ومؤيد باقاويل الانبياء عليهم السلم فان دعوتهم الى العلم بالله ودعوتهم
وترك الهيئات البدنية كما نقل عنهم جعلنا الله من السعداء الابرار وبعثنا في زمرة الاخيار

قال الكتاب الثاني في الالهيات وفيه ابواب **الاول**
في ذات الله تعالى وفيه فصول **الفصل الاول** في العلم به وفيه مباحث الاول
في ابطال الدور والتسلسل اما الدور فلان صريح العقل جازم على تقدم وجود المؤثر على
وجود اثره فلو اثر الشيء في مؤثره السابق عليه لزم تقدم وجوده على نفسه بمرتبتين وهو محال
اقول الكتاب الثاني في الالهيات اعني المباحث المتعلقة بالواجب جل ذكره وفي
هذا الكتاب ابواب ثلثة لان الكلام اما في ذاته تعالى او في صفاته او في افعاله فافرد لكل
منها بابا الباب الاول في ذاته وانما قدم المباحث المتعلقة بذاته على غيرها لمراعاة النظم
الطبيعي وفي هذا الباب فصول الفصل الاول في العلم به تعالى وفي هذا الفصل مباحث
البحث الاول في ابطال الدور والتسلسل وانما قدم هذا البحث على غيره لكونه مقدمة في
اثبات الواجب لذاته الذي هو مطلوب في هذا الفصل اما بطلان الدور فلان صريح العقل
جازم على تقدم وجود المؤثر على وجود اثره اذ العقل يجزم بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد الغير
فلو اثر الشيء في مؤثره الذي هو سابق عليه لزم تقدم الشيء بالوجود على ما تقدم عليه بالوجود
ويلزم من ذلك تقدم وجود الشيء على نفسه بمرتبتين وهو محال **قال** واما التسلسل
فيدل على بطلانه وجهان الاول انه لو تسلسلت العلل الى غير النهاية فلنفرض جملتين
احديهما من معلول معين والاخرى من المعلول الذي قبله وتسلسلتا الى غير النهاية فان
استغرقت الثانية الاولى بالتطبيق من الطرف المتناهي يكون الناقص مثل الزايد وان لم
تستغرق يلزم انقطاعها والاولى تزيد عليها بمرتبة فيكون ايضا متناهيا **اقول**
واما التسلسل فيدل على بطلانه وجهان الوجه الاول انه لو تسلسلت العلل الى غير نهاية
فلنفرض جملتين احديهما من معلول معين والجملة الاخرى من المعلول الذي قبله بالعلية فالجملة

الثانية تكون ناقصة عن الجملة الاولى ضرورة وفرضنا ان الجملتين تسلسلتا الى غير نهاية فان
استغرقت الجملة الثانية الجملة الاولى بواسطة التطبيق من الطرف المتناهي بان يكون في
مقابلة كل فرد من الجملة الاولى فرد من الجملة الثانية هكذا الى غير النهاية يكون الناقص اعني الجملة
الثانية مثل الزايد اعني الجملة الاولى وهو محال وان لم تستغرق الجملة الثانية الجملة الاولى
بان توجد في الجملة الاولى فرد لا يكون من الجملة الثانية شيء في مقابلته يلزم انقطاع الجملة الثانية
والجملة الاولى تزيد عليها بمرتبة واحدة اذ المفروض ذلك فيكون الجملة الاولى ايضا متناهية
لان الزايد على المتناهي بقدر متناه متناه وقد فرضنا هما غير متناهية هذا خلف **قال**
الثاني مجموع الممكنات المتسلسلة محتاج الى كل واحد منها فيكون ممكنا محتاجا الى سبب
وذلك السبب ليس نفسه ولا الداخل فيه لانه لا يكون علة لنفسه ولا لعلله فلا يكون علة
مستقلة للمجموع فهو امر خارج عنه والخارج عن كل الممكنات لا يكون ممكنا لا يقال
المؤثر فيه هو الآحاد التي لا نهاية لها لانه ان اريد به ان المؤثر الكل من حيث هو كل فهو
نفس المجموع وان اريد به ان المؤثر كل واحد لزم اجتماع مؤثرات مستقلة على اثر واحد وهو
محال وكان المؤثر داخلا وقد ابطلناه. **اقول** الوجه الثاني من الوجهين الدالين على
ابطال التسلسل هو انه لو تسلسلت العلل الى غير نهاية فمجموع الممكنات المتسلسلة محتاج
الى كل واحد منها ضرورة احتياج المجموع الى كل واحد من اجزائه فيكون المجموع ممكنا ومحتاجا الى
سبب لما مر من ان علة الاحتياج هو الامكان وذلك السبب الذي يفتقر اليه المجموع ليس نفس
المجموع لاستحالة كون الشيء علة لنفسه والا لتقدم على نفسه وانه محال ولا الداخل في المجموع
لان العلة المستقلة للمجموع علة لكل واحد من آحاده والداخل في المجموع يستحيل ان يكون كذلك
لانه لا يكون علة لنفسه ولا لعلله فلا يكون علة لكل واحد من الآحاد لان من جملة تلك الآحاد
نفسه وعلله فلا يكون علة مستقلة للمجموع فذلك السبب المعين امر خارج عن المجموع والخارج عن
كل الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا وهو المطلوب لا يقال الحصر ممنوع لان المؤثر
في المجموع هو الآحاد التي لا نهاية لها والآحاد التي لا نهاية لها ليس نفس المجموع بناء على ان
جميع اجزاء الشيء غير ذلك الشيء وليس داخلا فيه ولا خارجا عنه وهو ظاهر لانا نقول
ان اريد بذلك ان المؤثر كل الآحاد من حيث هو كل فهو نفس المجموع وان اريد به كل واحد
واحد لزم اجتماع مؤثرات على اثر واحد وهو محال وايضا على ذلك التقدير يكون المؤثر
داخلا ونحن قد ابطلناه. وفي هذا الوجه نظر من وجوه اما اولا فلانا لا نسلم ان علة المجموع
يجب ان يكون علة لجميع آحاده حتى يمتنع كون المؤثر في المجموع هو الداخل فيه لجواز استغناء
البعض وحصوله بمؤثر آخر وايضا لا نسلم ان الخارج عن هذه السلسلة خارج عن كل الممكنات
حتى يكون واجبا لجواز ان يكون في الوجود سلاسل مركبة من العلل والمعلولات الى غير نهاية

ومن جملتها هذه السلسلة فلا يلزم ما ذكرتم وان سلم فلا يلزم ابطال التسلسل بل اثبات
الواجب وانتم في بيان ابطال التسلسل لا في بيان اثباته فلا يلزم مطلوبكم الذي انتم متصدون
لاثباته والجواب عن الاول ان العلة المستقلة للمجموع يجب ان يكون علة لجميع آحاده اذ لو
لم يكن علة لجميع آحاده فاما ان يكون بعض الآحاد مستغنيا عن المؤثر فيلزم وجود الواجب لانا لا
نعني بالواجب الا موجودا مستغنيا عن المؤثر او حاصلا بمؤثر آخر فلا يكون العلة المستقلة
للمجموع علة مستقلة له لان العلة المستقلة للمجموع هو الذي لو حصل سد واعن العدم باب المجموع
عليه وهذا ليس كذلك فلا يكون علة مستقلة للمجموع وقد فرضناه كذلك هذا خلف وعن الثاني
بتغيير المدعى وعن الثالث بان اثبات الواجب يستلزم انتهاء السلسلة اليه اذ لو كان بعده
علة لغيره لكان ممكنا لا واجبا وح يلزم ابطال التسلسل وهو المدعى قال الثاني
في البرهان على وجود واجب الوجود ويدل عليه وجهان آ انه لا شك في وجود حادث وكل
حادث ممكن والا لم يكن معدوما تارة وموجودا اخرى وكل ممكن فله سبب وذلك لا بد
وان يكون واجبا او منتهيا اليه لاستحالة الدور والتسلسل ب لا شك في وجود موجود
فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا كان له سبب واجب ابتداء او بواسطة ولا
يعارض بانه لو كان موجودا لزاد وجوده لما مر فيحتاج الى ذاته فيكون له سبب ملاق او مباين
فيلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده او امكانه لما بينا ان ذاته من حيث هي يوجب وجوده بلا
اعتبار وجود وعدم اقول البحث الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود ويدل
على وجوده وجهان احدهما الاستدلال بحدوث الذوات والصفات وثانيهما الاستدلال
بامكانهما الوجه الاول هو انه لا شك في وجود حادث وكل حادث ممكن والا فان كان واجبا
لم يكن معدوما تارة لاستحالة عدم الواجب وان كان ممتنعا لم يكن موجودا تارة اخرى لاستحالة
وجود الممتنع وكل ممكن فله سبب لما مر من ان علة الاحتياج الى السبب هو الامكان وذلك السبب
لا بد وان يكون واجبا او منتهيا اليه والا لكان ممكنا غير منته الى الواجب فيلزم الدور ان كان علة
او علة شيء من علله شيئا من معلولاته والا يلزم التسلسل وذلك باطل لاستحالة الدور والتسلسل
الوجه الثاني انه لا شك في وجود موجود فهو ان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا كان له
سبب لما مر وذلك السبب اما واجب ابتداء او بواسطة والا يلزم الدور او التسلسل بعين التقرير
الذي مر في الوجه الاول وكلاهما باطل ولا يعارض الوجهان بان يقال ما ذكرتم وان دل على وجوده
لكن عندنا ما ينفيه وتقريره ان يقال لو كان موجودا واجبا لزاد وجوده على ماهيته لما مر في
صدر الكتاب من الادلة الدالة على ذلك فيكون وجوده عارضا لذاته فيحتاج وجوده الى ذاته فيكون
وجوده ممكنا فيكون له سبب اما ملاق اعني ذاته او مباين اعني غيره فيلزم تقدم ذاته بوجوده
على وجوده ان كان السبب ملاقيا او يلزم امكان ذاته ان كان السبب مباينا وكلاهما باطل

لانا نقول انا قررنا ان ذاته من حيث هي يوجب وجوده بلا اعتبار وجود ولا اعتبار عدم
فلا يلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده ولا امكان ذاته وفيه نظر قال الثالث في
معرفة ذاته مذهب الحكماء ان الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعالى لانه غير متصور ولا قابل للتحديد
لانتفاء التركيب فيه ولذلك لما سئل موسى عليه السلام اجاب بذكر خواصه وصفاته فنسب الى الجنون
فذكر صفات ابين وقال ان كنتم تعقلون والرسم لا يفيد الحقيقة وخالفهم المتكلمون
ومنعوا الحصر المزعوم بان حقيقته تعالى هو الوجود المجرد عندهم وهو معلوم اقول
البحث الثالث في معرفة ذاته مذهب الحكماء ان الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعالى كما هو لانه غير
متصور بالبديهة اتفاقا ولا قابل للتحديد لانتفاء التركيب في ذاته ولاجل انه تعالى غير قابل للتحديد لما
سئل موسى عليه السلام عن ذاته تعالى كما قال الله تعالى حكاية عن فرعون قال فرعون وما رب العالمين
اي ما ماهيته اجاب موسى بذكر خواصه وصفاته كما قال الله تعالى حكاية عن موسى في جواب فرعون قال
رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين قال فرعون لمن حوله الا تستمعون اي ما
تستمعون قوله فانا نسأل عن حقيقته وهو يجيب بما هو غير مطابق اذ المقول في جواب
ما هو هو الحد ثم اعاد موسى بذكر صفة اخرى كما قال الله حكاية عنه قال ربكم ورب ابائكم الاولين
فلما رأى فرعون ان جوابه غير مطابق قال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون فنسب موسى
الى الجنون فذكر موسى صفات ابين مما ذكره في الجواب السابق كما قال الله حكاية عن موسى
في جوابه قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون اي هذا تعريفه ولا يمكن تحديده
ان كنتم تعقلون ان البسائط لا يمكن تحديدها والرسم وان كان ممكنا لا يفيد معرفة الحقيقة
كما هو مقرر في موضعه فلا يمكن معرفة حقيقته وخالف الحكماء المتكلمون في ذلك ومنعوا
حصر طرق معرفة حقيقته فيما ذكروه لجواز معرفة ذاته بالالهام او بخلق العلم الضروري او
الرياضة وتصفية الباطن والمتكلمون الزموا الحكماء بان حقيقته تعالى هو الوجود المجرد على مذهبهم
عندهم والوجود معلوم الحقيقة فيكون الواجب معلوم الحقيقة وهذا الالزام غير وارد لانا لا نم
ان وجوده الخاص معلوم بل الوجود من حيث هو وجود قال الفصل الثاني
في التنزيهات وفيه مباحث الاول ان حقيقته لا تماثل غيره والا فالموجب لما به تمايز
عنه ان كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح وان كان غيره فان كان ملاقيا عاد الكلام اليه ولزم التسلسل
وان كان مباينا كان الواجب محتاجا في هويته الى سبب منفصل فكان ممكنا لا يقال الصفة
المميزة لذاتها اقتضت الاختصاص كالفصل والعلة لانها معلولة الذات فلا يقتضي تقدم
العلة كالجنس والمعلول ولو جاز ذلك لجاز ان يستند في لوازم الامثال اقول الفصل
الثاني في التنزيهات والمراد بها سلب ما يستحيل على الله تعالى لا الصفات السلبية مطلقا
فهي ليست منحصرة فيها لان له بحسب كل موجود غيره صفة سلبية وهو كونه ليس ذلك الموجود

وفي هذا الفصل مباحث البحث الاول ان حقيقته تعالى لا تماثل غيرها من الحقايق اذ لو ماثلت
غيرها ولا شك في انها متميزة عما عداها بتميز فالموجب لذلك التميز الذي به تمتاز حقيقته عن غيرها
ان كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح لكون حقيقته تعالى حينئذ مماثلة لساير الحقايق وايجابها ما يختص
بها دون غيرها وان كان الموجب غير ذاته فان كان ذلك الموجب امرا ملاقيا لذاته اي صفة له عاد
الكلام الى ذلك الموجب الملاقي بان الموجب له ان كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح وان كان غيره تسلسل
الكلام اليه من الحرى ولزم التسلسل وان كان ذلك الموجب امرا مباينا عن ذاته كان الواجب محتاجا
في هويته وامتيازه الى سبب منفصل وكان ذاته ممكنا وانه محال لا يقال لم يجوز لان يقتضي
تلك الصفة المميزة لذاته تعالى عن ساير الحقايق المقتضية لاختصاصه بذاته لا ذاته حتى يلزم الدور او
التسلسل ولا غيره حتى يلزم امكان ذاته كالفصل فانه لذاته يختص بحصة النوع من الجنس
مع تساوي ساير الحصص في الماهية وكالعلة فانها لذاتها تختص بمعلول معين لا لامر اخر لانا
نقول لا يجوز ذلك لان تلك الصفة معلولة لذاته فتكون متاخرة عن تعين العلة فلا تكون
مقتضية لتعين العلة لاستحالة ان يكون المتاخر عن الشيء مقتضيا لذلك الشيء كالجنس فانه لما كان
متاخرا في الوجود عن الفصل لا يقتضي تعين الفصل وكالمعلول فانه لما كان متاخرا في الوجود عن
العلة لا يقتضي تعينها ولو جاز ذلك اي لو جاز ان يوجب ذاته صفة تقتضي تلك الصفة الاختصاص
به مع كونه مساويا لساير الذوات يلزم ان يتاتى لوازم الامثال لاختصاص بعض بصفة يمتنع حصولها
في البواقي لكن اللازم محال فالملزوم مثله **قال** وقال قدماء المتكلمين ذاته تساوي
ساير الذوات في كونه ذاتا اذ المعنى به ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهو مشترك وايضا الوجود
الدال على اشتراك الوجود تدل على اشتراك الذات ويخالفه بوجوب الوجود والقدرة التامة
والعلم التام عند الاكثرين وبالحالة الخامسة عند ابي هاشم **قلت** فلعل مفهوم الذات امر
عارض لما صدق عليه واشتراك العوارض لا يستلزم اشتراك المعروضات وتماثلها **وقال**
الحكماء ذاته نفس وجوده المشارك لوجودنا ويتميز عن وجودنا بانه مجرد وعدم العروض لغيره
وقد سبق القول فيه **اقول** قال قدماء المتكلمين ذاته تعالى تساوي ساير الذوات
في كونه ذاتا بالدليلين الاول ان المعنى بالذات هو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المعنى مشترك
بينه وبين ساير الذوات فيكون ذاته مساويا لساير الذوات الثاني ان الوجوه الدالة
على اشتراك الوجود بين الموجودات تدل على اشتراك الذات بين الذوات ولا باس باعادتها فنقول
الذات مشتركة لوجوه الاول انا نجزم بذات الشيء على معنى ان له ذاتا ونتردد في كونه جوهرا او عرضا
فلو لم يكن الذات مشتركا بينهما لوجب ان يلزم من التردد في كونه جوهرا وعرضا التردد في كون الذات ذاتا
والتالي باطل فالمقدم مثله الثاني انا نقسم الذات الى الواجب والممكن ومورد التقسيم يجب ان يكون مشتركا
الثالث ان مفهوم ما يقابل الذات اعني مفهوم العدم المطلق الذي لا يعلم ولا يخبر عنه واحد فلو لم تتحد الذات

لبطل الحصر العقلي وهو قول الشيء اما ان يكون له ذات او لا فعلم بهذين الدليلين ان ذاته تعالى تساوي
ساير الذوات في الذات ويخالف ساير الذوات بصفات احدها وجوب الوجود وثانيها القدرة التامة
وثالثها العلم التام وهذا مذهب الاكثرين والمعتزلي ابي هاشم يخالف ساير الذوات بالحالة الخامسة
التي هي علة للاحوال الاربع اعني الموجودية والحيية والعالمية والقادرية وتلك الحالة هي الالهية **قلنا**
في الجواب عن الدليلين فلعل مفهوم الذات اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه الذي يتضمن اشتراك الذوات
فيه يكون امرا عارضا لما صدق عليه من الذوات ولا اشتراك في العوارض لا يستلزم اشتراك المعروضات
وتماثلها في الماهية وايضا انه يخبر بفساد الوجوه الدالة على اشتراك الوجود **وقال** الحكماء
ذاته تعالى نفس وجوده المشارك لوجودنا في مفهوم الوجود ويتميز عن وجودنا بانه مجرد عن الماهية
وعدم العروض لغيره اعني الماهية وقد سبق القول فيه في مباحث الوجود فلا حاجة الى الاعادة
قال الثاني في نفي الجسمية والجهة عنه الله تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة ولا في جهة خلافا
للكرامية والمشبهة **لنا** انه تعالى لو كان في جهة وحيز فاما ان ينقسم فيكون جسما وكل جسم مركب
ومحدث لما سبق فيكون الواجب مركبا ومحدثا هذا خلف او لا ينقسم فيكون جزءا لا يتجزى وهو
محال بالاتفاق **وايضا** فانه تعالى لو كان في حيز وجهة لكان متناهي القدر لما سبق وكان
محتاجا في تقدره الى مخصص ومرجح وهو محال **اقول** البحث الثاني في نفي الجسمية
عن الله ونفي الجهة عنه الله تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة ولا في جهة خلافا للكرامية والمشبهة اما انه
ليس بجسم فظاهر لما ثبت من ان كل جسم مركب ومحدث ولهذا لم يذكر عليه دليلا واما انه ليس
في جهة فلوجهين **الاول** انه تعالى لو كان في جهة وحيز فاما ان يكون منقسما فيكون الواجب جسما
اذ لا نعني بالجسم سوى المتحيز المنقسم وكل جسم مركب اما من الهيولى والصورة واما من جواهر فردة
ومحدث ايضا لما سبق فيكون الواجب مركبا ومحدثا هذا خلف او لا يكون منقسما فيكون الواجب
جزءا لا يتجزى اذ لا نعني بالجزء سوى المتحيز الغير المنقسم وهو محال بالاتفاق اما عندنا فالجزء فظاهر
واما عند المتكلمين فلانه يلزم ان يكون الله تعالى اصغر الاشياء تعالى الله عنه علوا كبيرا **الثاني**
انه تعالى لو كان في حيز وجهة لكان متناهي القدر لما سبق في مباحث تناهي الابعاد فيتقدر بذلك القدر
فيكون ممكنا محتاجا الى مخصص ومرجح فكان الواجب في تقدره بذلك القدر محتاجا الى مخصص
ومرجح وهو محال وفيه نظر **قال** احتجوا بالعقل والنقل اما العقل فمن وجهين
الاول ان بديهة العقل شاهدة بان كل موجودين لا بد وان يكون احدهما ساريا في الاخر
كالجوهر وعرضه او مباينا عنه في الجهة كالسماء والارض والله سبحانه ليس محلا للعالم ولا حالا فيه
فيكون مباينا عنه في الجهة **الثاني** ان الجسم يقتضي التحيز والجهة لكونه قايما بنفسه والله تعالى يشاركه
في ذلك فيشاركه في مقتضاه **واما** النقل فايات تشعر بالجسمية والجهة **والجواب** عن الاول
بمنع الحصر وشهادة البديهة لاختلاف العقلاء فيه وعن الثاني بان الجسم يقتضيهما لحقيقته

المخصوصة وعن الآيات بانها لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التاويل فيتوقف علمها
الى الله كما هو مذهب السلف او تأول كما ذكر في المطولات اقول احتج القائلون بكونه تعالى
في جهة وحيز على مطلوبهم بالعقل والنقل اما العقل فمن وجهين الاول ان بديهة العقل شاهدة
بان كل موجودين فرضا لا بد وان يكون احدهما سارياً في الآخر كالجوهر والعرض القائم به السارى
فيه او يكون مبايناً عن الآخر في الجهة كالسماء والارض والله سبحانه ليس محلاً للعالم حتى يكون العالم
سارياً فيه ولا حالاً في العالم حتى يكون سارياً في العالم فيكون مبايناً في الجهة فيكون الواجب في
جهة وهو المطلوب الثاني ان الجسم يقتضي الجهة والحيز لذاته واقتضاؤه لهما ليس الا لكونه قائماً
بنفسه والله سبحانه يشارك الجسم في القيام بنفسه فيكون مشاركاً للجسم في اقتضاء الحيز والجهة
فيكون الواجب في جهة وحيز لوجود المقتضي لهما وهو المطلوب واما النقل فالآيات المشعرة
بالجسمية كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وبكونه في جهة وحيز كقوله الرحمن على العرش استوى
وغيرهما من الآيات الدالة على ذلك واجيب عن الدليل الاول من الدليلين العقليين
بمنع الحصر اي لا نسلم ان كل موجودين فرضا منحصر فيما ذكرتم كيف ولم يمنع النزاع الا فيه وشهادة
البديهة على ذلك ايضا ممنوعة لخلاف العقلاء في ذلك فلو كان كونه تعالى في جهة بديهيا
لما اختلف العقلاء فيه لعدم تحقق الاختلاف في البديهيات واجيب عن الدليل الثاني بانا
لا نسلم ان الجسم انما يقتضي الجهة والحيز لقيامه بذاته بل الجسم يقتضيهما لحقيقته المخصوصة وهي
غير مشتركة فلا يلزم ما ذكرتم واجيب عن الآيات المذكورة بانها وان دلت على الجسمية
والحيز والجهة لكنها لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التاويل لما عرف في صدر الكتاب
من ان الادلة السمعية لا تعارض العقلية لانها الاصل فاما ان يفوض علم تلك الآيات الى الله تعالى
كما هو مذهب السلف ولذلك يرون الوقف على الله في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله احسن
واولى او تأول كما ذكر في المطولات من ان المراد باليد القدرة وبالاستواء الاستيلاء

قال الثالث في نفي الاتحاد والحلول اما الاول فلانه لو اتحد بغيره فان بقيا موجودين
فهما بعد اثنان لا واحد والا فقد اتحدا بل عدما ووجد ثالث او عدم احدهما وبقي الآخر واما الثاني
فلان المعقول منه قيام موجود بموجود على سبيل التبعية ولا يعقل في الواجب وحكي
القول بهما عن النصارى وبعض المتصوفة فان ارادوا ما ذكرنا فان فساده وان ارادوا
غيره فلا بد من تصوره اولا ليمكن التصديق به اثباتا ونفيا اقول البحث الثالث — تصور
في نفي اتحاد الله تعالى بغيره ونفي حلوله في غيره اما الاول اي نفي الاتحاد فلانه تعالى لو اتحد بغيره فاما ان
بقيا موجودين فهما بعد اثنان لا واحد وان لم يبقيا موجودين لم يتحدا ايضا لانه ان عدم كل
منهما ووجد ثالث فظاهر وان عدم احدهما وبقي الآخر فكذلك لان المعدوم لا يتحد بالموجود
وفيه نظر لان المراد بقوله المتحدان بعد الاتحاد ان بقيا موجودين اولا هو ان ماهيتهما

79
موجودة ام لا فحينئذ قوله فهما بعد اثنان لا واحد قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان تشخص
كل منهما باقيا وهو ممنوع او ان تشخص كل منهما باق ام لا فحينئذ ان تشخصهما غير باق ولا يلزم
من ذلك عدم كل منهما ووجود ثالث وانما يلزم ذلك ان لو لم تكن ماهية كل منهما باقية وهذا
السؤال من سانح قريحته والذي اسبغ الله ظله علي وقد سمع منه الكاتبي واثبته في بعض تصانيفه
واما الثاني اي نفي الحلول فلان المعقول من الحلول قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط
امتناع قيامه بذاته والحلول بهذا المعنى لا يعقل في الواجب وحكي القول بالاتحاد والحلول عن
النصارى فانهم ذهبوا الى حلول الله في المسيح واتحاده به وعن بعض المتصوفة ايضا فانه ذهب
الى حلوله في العارفين واتحاده بهم فان ارادوا بالحلول والاتحاد ما ذكرنا فان فساده وان ارادوا
غير ذلك فلا بد من افادة تصوره معنا اولا ليمكن التصديق بذلك اثباتا ونفيا قال
الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى اعلم ان صفات الباري تعالى منقسمة الى اضافات لا وجود
لها في الاعيان كتعلق العلم والقدرة والارادة وهي متغيرة ومتبدلة والى امور حقيقية كنفس العلم
والقدرة والارادة وهي قديمة لا تتغير ولا تتبدل خلافا للكرامية لنا وجوه آ ان تغير صفاته
يوجب انفعال ذاته وهو محال ب ان كل ما يصح اتصافه تعالى به فهو صفة كمال وفاقا فلو خلا عنها
كان ناقصا وهو محال اقول البحث الرابع في نفي قيام الحوادث بذات الله اعلم ان
صفات الباري منقسمة الى اضافات لا وجود لها في الاعيان كتعلق علمه بالمعلومات وتعلق قدرته
بالمقدورات وتعلق ارادته بالمرادات وهي متغيرة متبدلة لا محيص عنه والى امور حقيقية كنفس العلم
والقدرة والارادة فانها صفات حقيقية لكن يلزمها اضافة كما عرفت وفيما ذكره المصنف نظر
فان تعلق علمه وقدرته وارادته لكونه نسبة بينه وبين غيره ليس من صفاته تعالى بل هي اضافات
لازمة لصفاته الحقيقية والاولى ان يقال صفات الله تعالى اما اضافات محضة كالاول والآخر او
حقيقية عارية عن الاضافات كالوجود والسمع واما حقيقية يلزمها الاضافة كالعلم والقدرة
والارادة والتغير في الصفات الاضافية وفي الاضافات اللازمة للصفات الحقيقية جائز واما
الصفات الحقيقية سواء كانت ذات اضافة ام لا فهي قديمة لا تتغير ولا تتبدل خلافا للكرامية
لنا على عدم جواز التغير فيها وجوه اربعة آ ان تغير صفاته الحقيقية يوجب انفعال ذاته
لكونه حينئذ موضوعا للتغير والانفعال وانه محال ظاهر وفيه نظر لانه ان اريد بانفعال ذاته
تبدل صفاته الحقيقية فلا نسلم استحالته اذ النزاع لم يقع الا فيه وان اريد به غيره فلا بد من افادة
تصوره لينظر فيه ب ان صفاته الحقيقية مما يصح اتصافه تعالى به لكونها صفات له وكل ما يصح
اتصافه تعالى به فهو صفة كمال وفاقا لامتناع اتصافه بصفة النقيصة فصفاته الحقيقية صفات كمال
فلو خلا ذاته عن تلك الصفات كان في ذاته ناقصا وهو محال وفيه نظر لانه انما يلزم نقصان
ذاته ان لو لم تتصف بصفة كمالية لغير بدلها وهو ممنوع قال ج لو صح اتصافه بحادث لصح

اتصافه به ازلا اذ لو قبل ذاته صفة محدثة لكان ذلك القبول من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة
دفعا للتسلسل فلا تنفك عنه وصحة الاتصاف متوقفة على صحة وجود الصفة لتوقف النسبة على
المنسوب اليه فيصح وجود الحادث ازلا وهو محال فثبت بهذا ان كل ازلي لا يتصف بالحوادث
وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون ازليا **اقول** الوجه الثالث
انه لو جاز ان يتبدل صفاته الحقيقية لصح اتصافه بمحدث ضرورة ولو صح اتصافه بمحدث لصح اتصافه
بذلك المحدث ازلا لانه لو قبل ذاته صفة محدثة لكان ذلك القبول من لوازم ذاته او منتهيا الى
قابلية لازمة لذاته اذ لو كانت من العوارض التي لا تنتهي الى قابلية لازمة افتقرت الى قابلية اخرى
وينتقل الكلام الى قابلية تلك القابلية ويلزم التسلسل فالقول به باطل ودفعا للتسلسل فعلم
بان تلك القابلية تكون اما لازمة لذاته او منتهية الى قابلية لازمة فلا تنفك تلك القابلية عن ذاته
فصحة الاتصاف بتلك الصفة تكون ازلية وصحة الاتصاف اعني القابلية متوقفة على صحة وجود الصفة لتوقف
النسبة على المنسوب اليه لكون القابلية نسبة بين القابل والمقبول والنسبة انما تتحقق بعد وجود المنتسبين
فصحة وجود النسبة يستلزم صحة وجود المنتسبين فيصح وجود الحادث ازلا وهو محال فثبت بهذا
الدليل ان كل ازلي لا يتصف بالحوادث وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما هو متصف بالحوادث
لا يكون ازليا فلو كان الله متصفا بالحوادث لم يكن ازليا لكنه ازلي فلا يتصف بالحوادث وهو
المطلوب واعلم انه لا حاجة للمصنف الى هذا العكس بل لما ثبت ان كل ازلي لا يتصف بالحوادث
فيجعل كبرى كقولنا الله ازلي فينتج الله لا يتصف بالحوادث وهو المطلوب **قال** د
المقتضي للصفة الحادثة ان كان ذاته او شيئا من لوازم ذاته لزم ترجيح احد الجانبين بلا مرجح ولزم
كان وصفا آخر محدثا لزم التسلسل وان كان شيئا غيره فذلك كان الواجب مفتقرا في صفته الى منفصل
والكل محال ولقائل ان يقول انه تعالى لا يفعل عن غرض لكن لم لا يجوز ان يقتضي ذاته صفات
متعاقبة كل واحدة منها مشروطة بانقراض الاخرى او مختصة بوقت وحال لتعلق الارادة بها
وحينئذ لم لا يجوز ان يكون الكمال مطردا وامكان الاتصاف بها لما توقف على امكانها لم يكن قبل امكانها
اقول هذا هو الوجه الرابع من الوجوه الدالة على انه تعالى لا يجوز ان يتصف بالحوادث وذلك
لان المقتضي لتلك الصفة الحادثة ان كان ذاته تعالى او شيئا من لوازم ذاته لكان مقتضيا لها في وقت
دون وقت آخر واذا كان كذلك لزم ترجيح احد الجانبين على الآخر بلا مرجح وانه محال وان كان صفة
آخر محدثا فينتقل الكلام الى مقتضي ذلك الوصف ولزم التسلسل وان كان المقتضي لذلك الوصف
شيئا غير ذلك اعني غير ذاته وغير صفاته كان الواجب مفتقرا في صفته تلك الى سبب منفصل وكل
واحد من هذه الاقسام محال فلا يجوز اتصافه تعالى بالحوادث وهو المطلوب ولقائل ان يقول انه تعالى
لا يفعل عن غرض ضرورة فلا يجوز ان يكون المقتضي لتلك الصفة امرا منفصلا لكن لم لا يجوز ان يقتضي
ذاته تعالى صفات متعاقبة كل واحدة منها مشروطة بانقراض الصفة الاخرى او يكون كل واحدة من

تلك الصفات مختصة بوقت وحال دون صفة اخرى لتعلق ارادته بتلك الصفة في ذلك الوقت والحال
ويكون هذه الصفة خلفا وبدلا للصفة الزائلة فيكون الكمال مطردا اي يكون ذاته دائما متصفا بصفة
كمالية من غير انقطاع ولا سبب منفصل وقوله وامكان الاتصاف بها الى آخره اشارة الى جواب
سؤال مقدر وتقرير السؤال ان يقال لما كانت الصفة الحادثة مما صح اتصاف الذات به فيصح
اتصافه بها في الازل والتالي باطل فالمقدم مثله والجواب ان امكان اتصاف الذات بتلك الصفة لما
توقف على امكانها وامكانها مشروط بانقضاء الصفة التي قبلها او بوقت معين وحال معين لم يكن
الاتصاف قبل امكان تلك الصفة فلا يصح اتصافه قبل ذلك الوقت فضلا عن الازل فلا يلزم ما
ذكرتم **قال** احتجوا بانه تعالى لم يكن فاعلا للعالم ثم صار فاعلا وبان الصفات القديمة تصح
قيامها به تعالى لمطلق كونها صفات ومعاني لان القدم عدمي لا يصلح ان يكون جزءا من المقتضي والحوادث
تشاركها في ذلك فيصح قيامها بذاته تعالى والجواب بان التغير في الاضافة والتعلق لا في الصفة
والمصحح لقيام تلك الصفات خصوصياتها المخصوصة ولعل القدم شرط او الحدوث مانع **اقول**
احتج القائلون بجواز اتصاف ذاته تعالى بالحوادث على مطلوبهم بوجهين آ انه تعالى في الازل لم يكن فاعلا
لوجود العالم لان العالم حادث لما مر فلا يكون موجودا ازلا واذا لم يكن موجودا لم يكن ذاته تعالى
فاعلا له لان وجود الفاعل بالصفة الفاعلية بدون الفعل محال ثم صار فيما لا يزال فاعلا له
فالفاعلية صفة له حادثة فيكون ذاته متصفا بالصفة الحادثة وهو المطلوب ب ان صفات
الله تعالى القديمة يصح قيامها بذاته تعالى وفاقا وتلك الصحة ليست الا لكون تلك الصفات صفات
ومعاني يجاوز القيام بالذات المتصف بها وليس للقدم في تلك الصحة مانع لان صحة الاتصاف امر
وجودي لانه نقيض اللاصحة العدمية والقدم لكونه عبارة عن نفي الاولية امر عدمي ولكون العدمية
لا يصلح ان يكون جزءا من المقتضي للامور الوجودية فالصفات الحادثة مشاركة للصفات القديمة
في كونها صفات ومعاني فيكون مشاركة لها في المقتضي لصحة اتصاف الذات بها فيصح قيامها بذاته
وهو المطلوب والجواب عن الوجه الاول بان التغير انما وقع في الاضافة والتعلق لا في نفس
الصفة لان كونه فاعلا للعالم اضافة وتعلق عرضي لقدرته بعد ان لم يكن عارضا لها وعن
الوجه الثاني بان المصحح لقيام تلك الصفات القديمة حقايقها المخصوصة بها وهي ليست
مشتركة بينها وبين الصفات الحادثة ولعل القدم وان كان امرا عدميا شرط في صحة القيام
بذاته تعالى او الحدوث مانع من القيام فلا يلزم ما ذكرتم **قال** ه في نفي الاعراض المحسوسة
عنه تعالى اجمع العقلاء على انه سبحانه غير موصوف بشيء من الالوان والطعوم والروائح ولا
ملتذ باللذات الحسية فانها تابعة للمزاج واما اللذة العقلية فقد جوزها الحكماء وقالوا من
تصور في نفسه كمالا فرح به ولا شك ان كماله اعظم الكمالات فلا بعد من ان يلتذ به **اقول**
البحث الخامس في نفي الاعراض المحسوسة عنه تعالى اجمع العقلاء على انه سبحانه غير موصوف بشيء

من الالوان والطعوم الروايح وغير ملتذ بالذات الحسية فان هذه كالامور المذكورة تابعة
للمزاج والمزاج لا تعقل الا في الجسم واما اللذة العقلية فقد جوزها الحكما وقالوا من
تصور كماله فلا شك انه فرح به ولا شك ان كماله اعظم الكمالات فلا بعد من ان يلتذ به قال
الفصل الثالث في التوحيد احتج الحكما بان وجوب الوجود نفس ذاته فلو شارك
غيره فيه امتاز عنه بالتعين ويلزم التركيب والمتكلمون بانا لو فرضنا الهين لاستوت الممكنات
بالنسبة اليهما فلا يوجد شي منها لاستحالة الترجيح بلا مرجح وامتناع اجتماع موثرين على اثر واحد
وايضا فان اراد احدهما حركة جسم فان امكن للآخر ارادة سكونه فلنفرض وقوعها فاما ان يحصل
مرادهما او لا يحصل مراد كل واحد منهما وكلاهما محال او يحصل مراد احدهما وحده فيلزم
عجز الآخر وان لم يمكن فيكون المانع ارادة الآخر فيلزم عجزه والعاجز لا يكون الها ويجوز التمسك
فيه بالدلايل النقلية لعدم توقفها عليه اقول الفصل الثالث في التوحيد احتج الحكما
على ان الواجب واحد فان وجوب الوجود نفس ذاته لانه لو زاد لكان ممكنا لاحتياجه الى
الذات ويلزم من امكان الوجوب امكان الواجب كما عرفت فلو شارك في الوجوب غيره امتاز
الواجب عن ذلك الغير بالتعين لان المشتركين في تمام الماهية انما يمتازان بالتعين وح
يلزم تركب الواجب من الوجوب والتعين وانه محال واعلم ان هذا الدليل مما اعترض عليه المصنف
فان دليل الحكما على التوحيد ليس ذلك بل دليلهم على ذلك هو ان علة تعين الواجب الوجود
ان كان ماهيته فلا واجب بوجود غيره وان كان غيره كان الواجب محتاجا في تعينه الى غيره
وانه محال وهذا الدليل اقوى مما ذكره المصنف لان الامتياز بالتعين لا يوجب التركيب في نفس
الماهية واحتج المتكلمون على توحيد الواجب بحجتين ا انا لو فرضنا الهين لاستوت
الممكنات بالنسبة اليهما اي يكون كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات لان صفة القادرية
لما كانت في حق كل واحد منهما من لوازم الذات فكانت نسبة تلك القادرية الى جميع الممكنات
على السوية فيكون كل منهما تاما في الموثرية في جميع الممكنات وح وجب ان لا يوجد شي من الممكنات
لانه ان وجد شي منها فلا يخلو من ان يكون الموثر فيه احدهما دون الآخر او كل واحد منهما والاول باطل
لان ذلك الممكن لما استوت نسبته اليهما فوقوعه باحدهما دون الآخر باطل لاستحالة الترجيح
من غير مرجح والثاني ايضا باطل لامتناع اجتماع موثرين على اثر واحد واعلم ان هذه الحجة
تدل على امتناع الهين قادرين على جميع الممكنات لا على امتناع الهين مطلقا ب انا لو
فرضنا الهين فان اراد احدهما حركة جسم فان امكن للآخر ارادة سكونه فلنفرض ذلك وح
اما ان يحصل مرادهما فيلزم اجتماع النقيضين او لا يحصل مراد كل واحد منهما فيلزم ارتفاع النقيضين
وكلاهما محال وان حصل مراد احدهما وحده يلزم عجز الآخر الذي لم يحصل مراده وهو ايضا باطل
وان لم يمكن للآخر ارادة سكونه فيكون المانع من ارادة السكون ارادة الآخر فيلزم عجزه اذ القادر

هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك كما عرفت والعاجز لا يكون الها فان قلت يرد ان يشاء
الواحد منهما بان يكون ارادة احدهما مانعا من ارادة الآخر بل لان كلا منهما يريدان الاصلح
والاصلح لا يكون الا طرفا واحدا قلت كون الفعل اصلح في نفسه مبني على القول بالحسن
والقبح العقليين وهو باطل لما سبق وهذه الحجة الثانية تسمى دليل التمانع وانت تعلم ان هذا
الدليل انما يدل على نفي الهين قادرين فاعلين في حالة واحدة فلا يدل على نفي الهين مطلقا
بخلاف دليل الحكما فانه تام ماخذا كما بينا ويجوز التمسك في التوحيد بالدلايل النقلية كقوله
تعالى فاعلم انه لا اله الا الله ونحوه مما يدل على وحدانيته تعالى لان صحة هذه الادلة ليست
متوقفة على التوحيد لانها متوقفة على صدق الرسول وصدق الرسول متوقف على دلالة
المعجزة على صدقه لا على التوحيد فلا يفضي الى الدور قال الباب الثاني
في صفاته وفيه فصلان الاول في الصفات التي يتعلق بها يتوقف عليها افعاله وفيه مباحث
الاول في القدرة اتفق المتكلمون على انه تعالى قادر لانه لو كان موجبا بالذات فلم
يتوقف تاثيره على شرط حادث لزم قدم العالم وان توقف فاما ان يتوقف على وجوده
فيلزم اجتماع حوادث متسلسلة لا نهاية لها وهو محال او على ارتفاعه فيلزم حوادث متعاقبة
لا اول لها وهو محال ايضا لان من جملة ما حدث الى زمان الطوفان اذا انطبق بما مضى الى
يومنا فان لم يكن في الثاني ما لا يكون بازائه في الاول شي ساوى الزايد الناقص وان كان
انقطع الاول والثاني انما زاد عليه بقدر متناه فيكون متناهيا اقول الباب الثاني
في صفاته تعالى اعني الصفات الثبوتية وفي هذا الباب فصلان لان الصفات اما ان يتوقف
عليها افعاله او لا وهذان قسمان فافرد لكل من القسمين فصلا الفصل الاول في
الصفات التي يتوقف عليها افعاله وفي هذا الفصل مباحث البحث الاول في القدرة
اتفق المتكلمون على انه تع قادر وفاعل بالاختيار على معنى انه ان شاء فعل وان شاء ترك
بحسب الدواعي المختلفة لانه تعالى لو كان موجبا بالذات فان لم يتوقف تاثيره في العالم
على شرط حادث لزم قدم العالم لانه ح اما ان لا يتوقف على شرط اصلا وهو ظاهر والا لزم
تخلف المعلول عن علته التامة او يتوقف على شرط قديم وهو ايضا كذلك اذ يلزم من قدمه
وقدم الشرط قدم اثره لكن قدم العالم محال لما بينا وان يتوقف تاثيره في العالم على
شرط حادث فاما ان يتوقف على وجوده ذلك الشرط الحادث او على ارتفاعه وعدمه
فان توقف على وجوده كان الكلام في حدوث الشرط كالكلام في حدوث العالم فيلزم ان يكون
حدوثه لوجود شرط آخر حادث وهكذا القول في حدوث شرط الشرط فيلزم اجتماع حوادث
متسلسلة لا نهاية لها لاحتياج كل شرط الى شرط آخر مقارن له الى غير النهاية وهو محال

لو كان الموثر في العالم موجبا بالذات ولم يتوقف تاثيره على شرط لزم من قدمه قدم العالم ضرورة امتناع تخلف الاثر عن الموثر التام

وان توقف على ارادته فوجود ذلك الشرط ايضاً يكون موقوفاً على عدم حادث آخر قبله هكذا
لا الى النهاية فيلزم القول بحوادث متعاقبة لا اول لها وهو محال ايضاً لان جملة ما حدث من الحوادث
الى زمان الطوفان اذا اطبق بما مضى من الحوادث الى يومنا هذا فان لم يكن في المجموع الثاني
حادث لا يكون بازائه في المجموع الاول شيء من الحوادث ساوى الزائد الناقص هذا خلف وانه محال
وان كان في المجموع الثاني حادث ليس بازائه في المجموع الاول حادث انقطع المجموع الاول ضرورة
والمجموع الثاني انما زاد على المجموع الاول بقدر متناه وهو الحوادث التي حدثت من زمان الطوفان
الى يومنا هذا فيكون المجموع الثاني ايضاً متناهياً لان الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه
وقد فرض غير متناه . هذا خلف . قال فلم تخلف عنه العالم لامتناع وجوده ازلا قلنا
وجوده ساكناً من الموجب لم يكن ممتنعاً سلمنا . لكن كان من الممكن ان يتقدم وجوده قيل
الجملتان غير موجودتين فلا يوصفان بالزيادة والنقصان وهو نقض بالزمان قال فلم لا يجوز
ان يكون موجد العالم وسطاً مختاراً قلنا لان كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن مفتقر
الى مؤثر وكل مفتقر محدث لان تأثير المؤثر فيه بالايجاد لا يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد
الموجود فبقي اما ان يكون حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر اقول
قيل على هذا الدليل لا نسلم ان المؤثر في العالم لو كان موجباً ولم يتوقف تأثيره على شرط حادث
يلزم قدم العالم وانما يلزم ذلك ان لو امكن وجود العالم ازلا بل تخلف عنه العالم لامتناع
وجوده ازلا لما بينا . وذلك لان صحة وجود الاثر كما تعتبر فيه وجود المؤثر كذا تعتبر فيه امكان
الاثر فلذلك تخلف عنه العالم ازلا قلت في الجواب عنه انكم انما ابطلتم وجود العالم في الازل
بانه لا يجوز ان يكون متحركاً لما مر ولا ان يكون ساكناً وجوز ان يوجد ازلاً فوجود العالم ساكنا
في الازل من الموجب لم يكن ممتنعاً ولعل هذا البحث مبني ما ذكرنا في ابطال كون العالم ازليا
ازلا سلمنا كون العالم محالا في الازل لكن كان من الممكن ان يتقدم وجوده قبل ما وجد بمقدار
يوم وح لا يصير ذلك ازليا فكان يجب ان يوجد قبل ان وجد لان العلة قائمة والمانع ممنوع
لا ازليته منتفية والتالي ظاهر الفساد وقيل عليه سلمنا بطلان القسمين الاولين اعني قدم
العالم والعلم بحوادث غير متناهية في الوجود لكن لا نسلم استحالة القسم الثالث اعني القول
بحوادث لا اول والبرهان المذكور موقوف على وجود آحاد الجملتين اذ الزيادة والنقصان
انما هو وصف للموجودات لا للمعدومات لكن آحاد الجملتين غير موجودة فلا يوصفان بالزيادة
والنقصان وهو نقض هذا الكلام بالزمان فان اجزاءه غير مجتمعة في الوجود مع انه يتصف
بهما اذ يصح ان يقال زمان الدور الماضي لزحل زائد على زمان الدور الماضي للمشتري وزمان
الدور الماضي للقمر ناقص عن زمان الدور الماضي للشمس وقيل عليه سلمنا ان موجد العالم

قادر

قادر لكن لا نسلم انه واجب لم لا يجوز ان يكون موجد العالم وسطاً مختاراً قديماً اوجد العالم
على سبيل الاختيار واوجده الواجب على سبيل الايجاب قلت في الجواب عنه ما ذكر ثم
من الوسيط باطل لانه يلزم ان يكون ما سوى الواحد الواجب وكل ما سوى الواحد الواجب ممكن
لما مر في برهان التوحيد وكل ممكن مفتقر الى مؤثر لما بينا وكل مفتقر الى مؤثر محدث لان تأثير
المؤثر فيه بالايجاد لا يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فبقي ان يكون ذلك التأثير
اما حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر اعني ذلك الوسط وهو
ظاهر واذا كان ذلك الوسيط حادثاً لم يكن معلولاً للموجب لان معلول الموجب قديم لما مر
في بحث القدم فيكون معلولاً للقادر فيكون الواجب قادراً وهو المطلوب وفيه نظر يعرف
بالتأمل قال احتج المخالف بوجوه الاول ان المؤثر ان جمع الشرائط وجب الاثر
والا لكان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحاً بلا مرجح وان لم يستجمع امتنع والجواب ان القادر
يرجح احد مقدوريه على الآخر كما ان الجائع عند احد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه والهارب
من السبع يسلك احد السبيلين بلا مرجح وليس ذلك كحدوث الحادث بلا سبب اصلا فان
البديهة شاهدة بالفرق بينهما وبان المؤثر استجمع شرائط المكنة ووجود الفعل موقوف
على تعلق الارادة به اقول احتج المخالف للقول بكونه قادراً بوجوه اربعة الوجه الاول
ان المؤثر في العالم ان استجمع جميع الشرائط المعتبرة في مؤثريته ايجاباً كان او سلباً وجب الاثر
لانه لو لم يجب الاثر لجاز تركه عند حصول تلك الشرائط ولا شك انه يجوز منه الفعل ايضاً فكان
فعله تارة وتركه اخرى ترجيحاً بلا مرجح وانه محال وان لم يستجمع جميع الشرائط امتنع منه الفعل
لاستحالة وجود المشروط بدون الشرط والجواب عنه اولاً بان المؤثر المستجمع لجميع جهات
المؤثرية لم لا يجوز ان يكون مصدراً للفعل تارة وللترك اخرى قوله لو كان كذلك يلزم الترجيح
بلا مرجح قلنا لا نسلم استحالة ذلك من القادر فان القادر هو الذي يرجح احد مقدوريه المساويين
على الآخر لا لمرجح كما ان الجائع يختار احد الرغيفين المتماثلين بالنسبة اليه من كل الوجوه بلا مرجح
والهارب من السبع يسلك احد السبيلين المتساويين بالنسبة اليه بلا مرجح وقوله وليس
ذلك الى قوله بينهما اشارة الى جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال انه لو جاز الترجيح بلا مرجح
لجاز حدوث حادث بلا سبب اصلا لان ذلك انما امتنع لذلك والجواب عنه ان مثال ترجيح
الصادر من القادر بلا مرجح كحدوث الحادث بلا سبب اصلا حتى يقاس عليه فان البديهة
شاهدة بالفرق بينهما لانها تجزم بامتناع حدوث حادث بلا سبب اصلا بخلاف صدور الترجيح
عن القادر لاحد المتساويين على الآخر لا لمرجح فان بديهة العقل لا تجزم بامتناع ذلك كيف وقد
بينا وقوعه والحق في ذلك ان ارادة القادر مرجحة فليس في ذلك ترجيح بلا مرجح وثانياً بان
المؤثر استجمع شرائط المكنة حتى لا يمتنع عنه الفعل ووجود الفعل موقوف على تعلق الارادة حتى

يلزم الترجيح بلا مرجح والتحقيق في ذلك ان يقال ان اردتم باستجماع الشرائط ان يكون المؤثر القادر ملحوظا مع الارادة اعني الارادة التي ترجح احد مقدوريه على الاخر فمسلم انه يجب عنه الفعل وهذا لا ينافي كونه قادرا بالمعنى المذكور فان امكان الفعل والترك منه حاصل بالنظر الى الذات ووجوب احدهما انما هو بسبب الارادة فلا منافاة وان لم يكن الارادة ملحوظة معه فمسلم انه يجوز منه الفعل بانه والترك اخرى وح لا يكون ترجيحا بلا مرجح اذ المرجح لوقوع احدهما ارادته المتعلقة به **قال**

ح ان اقتدار القادر وسببه موقوف على تميز المقدور في نفسه المتوقف على ثبوته فيلزم الدور ونوقض بالايجاب ثم اجيب بان التميز في علم القادر لا في الخارج **اقول** الوجه الثاني من الوجوه التي تمسك بها المخالف للقول بكونه تعالى قادرا هو ان المؤثر لو كان قادرا وجب ان لا يكون مقدوره لان مقدور القادر لا بد وان يتميز عن غيره لان المنسوب اليه ما لم يتميز عن غيره استحال اختصاصه بذلك النسبة دون غيره وتميز المقدور متوقف على ثبوته لان كل متميز ثابت فاذن تعلق قدرة القادر بالمقدور موقوف على ثبوت المقدور في نفسه فلو كان ثبوت المقدور لاجل تعلق القدرة به يلزم الدور ونوقض اولا هذا الدليل بالايجاب اي لو صح ما ذكرتم يلزم ان لا يكون المؤثر موجبا ايضا لان ايجاب الفعل منه موقوف على تميز الفعل في نفسه لكونه نسبة بين الفعل والموجب موقوف على ثبوته فلو كان ثبوت الفعل لاجل ايجابه منه يلزم الدور وح يلزم ان لا يؤثر في شيء اصلا ثم اجيب ثانيا عنه بان التميز في علم القادر لا في الخارج اي سلمنا عدم مقدمات الدليل ومع الايجاب لكن لا تم الكبرى وهي ان تميز المقدور موقوف على ثبوته في الخارج بل موقوف على ثبوته في علم القادر وح لا يلزم الدور **قال ح** المقدور لا يخلو عن وجود او عدم والحاصل واجب والمقابل له ممتنع فانتفت المكنة واجيب بان المكنة حاصلة في الحال من الايجاد في الاستقبال او حاصلة في الحال بالنظر الى ذاته مع عدم الالتفات الى ما هو عليه **اقول** الوجه الثالث هو ان مقدور القادر لا يخلو عن وجود او عدم والحاصل له الوجود حال حصول الوجود واجب والمقابل له اي الحاصل له العدم حال حصول العدم له ممتنع والوجوب والامتناع ينافيان المقدورية فانتفت مكنة القادر في الحالين اجيب بان المكنة ولا اقتدار على المعدوم في الحال ليس بالنسبة الى وجوده في الحال حتى يمتنع بل المكنة حاصلة في الحال من ايجاده في الاستقبال وليس ذلك ممتنعا وان اردنا ان نكسو هذا الجواب حلة التوجيه قلنا اما ان يختار ان المقدور معدوم قوله المعدوم حال العدم ممتنع قلنا ان اردتم بكونه ممتنعا استحالته في الحال فمسلم لكن لا ينافي ذلك تمكن القادر من ايجاده في الاستقبال وان اردتم استحالته في الاستقبال فممنوع او يقال في الجواب عن هذا الوجه المكنة حاصلة في الحال بالنظر الى ذات المقدور مع عدم الالتفات على ما هو عليه من وجود وعدم وتوجيهه ان يقال اما نختار ان المقدور معدوم قوله المعدوم حال العدم ممتنع قلنا ان اردتم بكونه ممتنعا انه من حيث هي من غير التفات على ما هو عليه ممتنع فممنوع وان اردتم به ان ذاته مع قيد

العدم ممتنع فمسلم ولكن ذلك لا ينافي امكان ذاته في نفسه وكونه مقدورا عليه والتحقيق فيه ان القادر له ان يوجد ذات المقدور لا ان يوجده مع قيد العدم حتى يكون محالا **قال**

ح الترك نفي محض وعدم مستمر فلا يكون مقدورا وفعلا واجيب بان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل لا ان يفعل الترك **اقول** الوجه الرابع هو انكم فسرتم القادر بانه الذي ان شاء فعل وان شاء ترك وذلك انما يتحقق ان لو كان الترك فعلا مقدورا وليس كذلك لان الترك نفي محض اذ لا فرق بين قولنا لم يكن مؤثرا وبين قولنا اثر تاثيرا عدميا وعدم مستمر لان قولنا ما اوجده معناه انه بقي على العدم الاصلي واذا كان العدم الحالي عين ما كان لم يكن مقدورا لان تحصيل الحاصل محال واذا كان نفيا محضا لا يكون فعلا واجيب بان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل ويصح ان لا يفعل اي يكف عنه لا ان يفعل الترك الذي هو امر عدمي فلا يلزم ما ذكرتم **قال فرع** انه تعالى قادر على كل الممكنات اذ الموجب للقدرة ذاته ونسبته الى الكل على السوا والمصحح للمقدورية هو الامكان المشترك بين الجميع وقالت الفلاسفة انه تعالى واحد والواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد سبق السؤال عليه وقال المنجمون مدبر هذا العالم هو الافلاك والكواكب لما نشاهد من ان تغيرات الاحوال مرتبطة بتغيرات احوال الكواكب واجيب بان الدوران لا يقطع بالعلية لتخلفها عنه في المضايف ومع العلة وشرطها ولازمها وقالت الثنوية انه لا يقدر على الشر والا لكان شريرا والجواب وقال النظام انه لا يقدر على القبيح لانه يدل على الجهل او الحاجة وجوابه انه لا قبح بالنسبة اليه وان سلم فالمانع حاصل لا ان القدرة زائلة وقال البلخي انه لا يقدر على مثل فعل العبد لانه طاعة او سفه او عبث واجيب عنه بان هذه الامور اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الى العبد وقال ابو علي وابنه انه لا يقدر على نفس مقدور العبد والا لو اراده وكرهه العبد لزم وقوعه ولا وقوعه للداعي والصارف واجيب بان المكروه لا يقع اذا لم يتعلق به ارادة لغيره **اقول** هذا فرع على كونه قادرا فنقول انه قادر على جميع الممكنات اذ الموجب للقدرة هو ذاته ونسبة ذاته الى جميع الممكنات على السوا اذ لو لم يكن على السوا لكان لذاته اختصاص ببعض المقدورات دون بعض فيحتاج ذاته في ذلك الى مخصص وانه محال والمصحح للمقدورية هو الامكان اذ الوجوب والامتناع ينافيان المقدورية والامكان مشترك بين جميع الممكنات فيكون الله قادرا على جميعها وهو المطلوب وفيه نظر لانا لا نم ان نسبة ذاته الى جميع الممكنات على السوا لم لا يجوز ان يقتضي ذاته تعلق قدرته ببعض الممكنات دون بعض سلمنا لكن لا نم ان المقدورية صفة ثبوتية حتى يحتاج الى المصحح سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون امكان كل ماهية مغايرة للمخصوص لامكان ماهية اخرى فح لا يكون جميع الممكنات مشتركة في مصحح المقدورية وقالت الفلاسفة انه تعالى واحد فلا يصدر عنه الا الواحد

الامكان

فلا يكون مصدرًا لجميع الممكنات وقد سبق القول عليه في بحث العلل والمعلولات وقال
المنجمون مدبر هذا العالم الذي تحت فلك القمر والمؤثر في الحوادث هو الافلاك والكواكب
واوضاعها لما نشاهد من تغيرات الاحوال مرتبطة بتغيرات احوال الكواكب كحال الليل
والنهار والفصول وغيرها والجواب ان ما ذكرتم من ترتب تغيرات الاحوال على تغيرات
احوال الكواكب هو الدوران والدوران لا يفيد القطع بعلية المدار للداير لتخلف العلية
عن الدوران في المتضايفين فان احدهما مرتب على الآخر مع انه ليس احدهما علة للآخر وتخلفها
عنه ايضا في جزء العلة وشرطها ولازمها وجودا وعدما مع انا نقطع بان جزء العلة وشرطها
ولازمها ليس بعلة للمعلول وفيه نظر فان من شرط دلالة الدوران على العلية ان لا يقطع
بعدم العلية وبالتخلف وما ذكر من صور النقوض فان جميعها مما يقطع بعدم العلية فيها والعلة
من الغرض مما يقطع فيها بالتخلف ايضا وقال الثنوية انه تعالى لا يقدر على الشر اذ لو كان موجدا
للشر لكان شريرا وهو باطل ولانه يلزم ان يكون الفاعل الواحد خيرا وشريرا معا وانه محال
والجواب عنه بانا نلتزم كونه تعالى شريرا بمعنى موجده وهو معنى فاعل الشر وقال النظام
انه لا يقدر على القبيح لانه يدل على الجهل او الحاجة لانه لو صدر القبيح عنه فان لم يعلم قبح ذلك
الفعل لزم الجهل وان علم فمحتاج اليه اذ لا اقدام على القبيح من غير غرض لا يليق بالحكيم لكنه
تعالى منزه عن الجهل والحاجة فامتنع صدور القبيح عنه فلا يكون مقدورا له لان من شرط المقدورية
صحة وجوده منه والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه فانه تعالى مالك يفعل ما يشاء وان سلم ان
القبيح لا يصدر عنه لكن المانع من الصدور حاصل له على معنى انه لا يكون له داعية الى فعل القبيح
لما ذكرتم ثم ان القدرة زايلة على معنى انه لو حصل له داعية الى الفعل بدل الداعي الى الترك لا
يتمكن من الفعل وقال البلخي انه لا يقدر على مثل فعل العبد لان فعل العبد اما طاعة
او سفه اي معصية او عبث اي فعل لا غاية له كالعبث والحجة وكل ذلك على الله محال والجواب
بان هذه الامور المذكورة اعتبارات عارضة لنفس الفعل من حيث هو صادر عن العبد وبالنسبة
اليه وذات الفعل حركة او سكون واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون الله قادرا على مثل ذلك
الفعل وقال ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم انه تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد لان
المقدور من شانه ان يوجد عند توفر دواعي القادر عليه وان يبقى على العدم عند توفر صارفه
فلو كان صدور العبد مقدورا لله فلو اراده الله وكرهه العبد لزم وقوعه لتحقق الداعي ولا وقوعه
لتحقق الصارف وهو محال والجواب عنه بانا لا نسلم انه لو اراد الله وقوع الشيء وكرهه العبد
لزم وقوعه لتحقق الداعي ولا وقوعه لتحقق الصارف وانما يلزم ان لو كره العبد لانه تعالى اذا لم يتعلق
به ارادة اخرى غير ارادة العبد مستقلة بالاجادة وهو ارادة الله تعالى لم قلتم بانه ليس كذلك
قال ث في انه تعالى عالم ويدل عليه وجوه أ انه مختار فيمتنع توجه قصده الى الشيء معلوم

ث ان من تامل احوال المخلوقات وتفكر في تشريح الاعضاء ومنافعها وهيئة الافلاك
والكواكب وحركاتها علم بالضرورة حكمة مبدعها وما يرى من عجايب افعال الحيوانات من
اقدار الله تعالى اياها والهامه لها ج ان ذاته تعالى هوية مجردة حاضرة له فيكون عالما به اذ
العلم حضور الماهية المجردة وهو مبدأ لجميع الموجودات والعالم بالمبدأ عالم بذويه لان من
علم ذاته علم كونه مبدأ لغيره وذلك يستلزم العلم به فيكون عالما بالجميع اقول البحث
الثاني في انه تعالى عالم ويدل عليه وجوه اربعة أ انه تعالى فاعل مختار والفاعل المختار
هو الذي يقصد ايجاد ما يوجده فلو لم يكن مقدوره معلوما له امتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم
واذا كان مقدوره معلوما له يكون هو تعالى عالما به فيكون عالما وهو المطلوب ب انه
تعالى حكيم مبدع ومعنى الحكيم من يكون افعاله متقنة ذات ترتيب عجيب واحكام لان من
تامل احوال المخلوقات وتفكر في تشريح الاعضاء ومنافعها وهيئة الافلاك والكواكب وحركاتها
علم بالضرورة حكمة مبدعها وكل مبدع حكيم عليم لانا نجزم ضرورة ان جميع ذلك لا يصدر عمن لا علم
له به وقوله وما يرى من العجايب الى آخره اشارة الى جواب سوال مقدر وتقرير السوال
انه تعالى لو دل كون الفعل متقنا على علم فاعله لوجب ان يكون النحلة عالمة بافعالها لان فعل
النحلة متقن محكم غاية الاحكام وهو بنا البيوت المسدسة مع كثرة ما فيها من الحكم التي يعجز عنها
المهندسون مع انا نقطع بانه لا علم لها بشيء منها والجواب عنه ان ما نرى من عجايب
افعال الحيوانات فهو من اقدار الله تعالى اياها على تلك الافعال والهامه تعالى لتلك الحيوانات
بان تخلق العلم بتلك الافعال فيها وهو تعالى ما ورد في الكتاب الالهي حيث قال واوحى ربك
الى النحل الآية ج انه تعالى عالم لان ذاته تعالى هوية مجردة عن الماديات وما يتعلق بها
حاضرة لذاته فيكون الله تعالى عالما بذاته لان العلم عبارة عن حضور ماهية مجردة وهو تعالى مجرد
مبدأ لجميع الموجودات لما تقرر من انه تعالى قادر على كل المقدورات واحد فيكون الله تعالى عالما
بمبدأ جميع الموجودات والعالم بالمبدأ عالم بذوي المبدأ لان من علم ذاته علم كونه مبدأ لغيره
لانه من تتمة العلم بذاته واذا علم كونه مبدأ لغيره علم الغير لان العلم بكونه مبدأ للغير يستلزم
العلم بالغير واذا ثبت ذلك فيكون الله تعالى عالما بجميع الموجودات وهو المطلوب وفيه نظر
لان العلم عندكم ليس عبارة عن حضور ماهية مجردة بل عن حضورها لكن في العاقل ومن يستحيل
ان يعلم ذاته لاستحالة حلول الشيء في نفسه سلمنا لكن لا نم ان العالم بالمبدأ عالم بذي
المبدأ وما ذكرتموه لبيانه وهو ان من علم ذاته علم كونه مبدأ لغيره ممنوع قال د
انه تعالى مجرد وكل مجرد يجب ان يعقل ذاته وساير المجردات لانه يصح ان يعقل وكل ما يصح
ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره فيكون حينئذ مقارنة له اذ التعقل يستدعي حضور ماهيته
في العاقل وصحة المقارنة لا يشترط فيها كونهما في العقل لان مقارنتهما للعقل فرع الشيء لا

يكون مشروطا بنفسه فيصح اقتران ماهيته الموجودة في الخارج بالماهيات المعقولة ولا معنى للتعقل الا ذلك وكل من يعقل غيره امكنه ان يعقل كونه عاقلا له وذلك يتضمن كونه عاقلا لذاته وكل ماصح للمجرد يجب حصوله اذ القوة من لواحق المادة ولاسيما في حق الله تعالى فانه واجب الوجود من جميع جهاته والوجهان الاخيران معتمد الحكماء وفيهما نظر **اقول**

امكان مه

الوجه الرابع هو انه عالم بذاته وبغيره من المجردات لانه تعالى مجرد عن الماديات وما يتعلق بها وهو ظاهر وكل مجرد يصح ان يعقل ذاته وساير المجردات لان كل مجرد يصح ان يعقل وحده وكل ما يصح ان يعقل وحده يمكن ان يعقل مع غيره فكل مجرد يمكن ان يعقل مع غيره فيكون حقيقة المجرد مقارنة لذلك الغير اذ التعقل يستدعي حضور ماهية المعقول في العاقل واذا صح معقوليته مع الغير يكون ماهيته وماهية الغير حاصلة في العاقل ولا نعني بالمقارنة سوى ذلك وصحة هذه المقارنة اعني مقارنة المجرد لمعقول اخر غير مشروطة بكون حقيقة المجرد في العقل بل وقد يقارنه في الخارج ايضا لان صحة هذه المقارنة لو كانت مشروطة بكون حقيقة المجرد في العقل يلزم اشتراط الشيء بنفسه لان كونها في العقل عبارة عن مقارنتها للعقل والشيء لا يكون شرط نفسه واذا لم يكن صحة هذه المقارنة مشروطة بكونها في العقل جاز ان يكون في الخارج هذه المقارنة فيصح على ذلك المعقول ان يقترن بماهيته الموجودة في الخارج بالماهيات المعقولة ولا معنى للتعقل الا اقتران الماهيات المعقولة بالماهية الموجودة في الخارج فيصح عليه ان يعقل غيره من الماهيات المعقولة وكل من يعقل غيره امكنه ان يعقل كون ذاته عاقلا لذلك الغير وذلك يتضمن كونه عاقلا لذاته لاندراج تعقل الذات في تعقل كون ذاته عاقلا للغير فكل مجرد يصح ان يعقل ذاته وغيره وكل ما صح للمجرد وجب حصوله له بالفعل اذ القوة من لواحق المادة لاسيما في حق الله فانه واجب الوجود من جميع جهاته فلا يكون له جهة بالقوة فاذن ثبت ان كل مجرد عاقل لذاته ولغيره من المجردات وهو المطلوب وفيه نظر لانا لا نسلم ان كل مجرد يصح ان يعقل وحده بل ربما يكون بعض المجردات منزها من ان يعقل سلمنا. لكن لم قلتم ان كل ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره فلعل من المجردات ما لا يصح تعقل شيء اخر مع تعقله ولئن سلمنا. لكن لا نسلم ان كل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون معقولا مع ساير ما عداه حتى يتفرع عليه ان كل مجرد يصح ان يعقل كل الاشيا سلمنا. لكن لا نسلم ان صحة هذه المقارنة ليست مشروطة بكونهما في العقل قوله لان كونهما في العقل عبارة عن مقارنتها للعقل فلو كانت مشروطة به يلزم اشتراط الشيء بنفسه قلنا لا نسلم ذلك لان مقارنة احد المعقولين للاخر في العقل غير مقارنته للعقل والاولى مشروطة بالثانية فلا يلزم اشتراط الشيء بنفسه سلمنا. لكن لا نسلم ان كل ما صح للمجرد يجب حصوله له ولا نسلم ان القوة من لواحق المادة لا بد له من دليل وهذان الوجهان الاخيران اعني الثالث

والرابع معتمد الحكماء في هذا المطلوب وفيهما نظر كما عرفت **قال** احتج المخالف بوجوه آ انه لو عقل شيئا عقل ذاته لانه يعقل انه عقله وهو محال لاستحالة حصول النسبة بين الشيء ونفسه وحصول الشيء في نفسه وينتقض بتصور الانسان نفسه ثم اجيب عنه بان علمه بنفسه صفة قايمة به متعلقة بذاته تعلقا خاصا ب ان علمه لا يكون ذاته لما سنذكره فهو صفة قايمة بذاته لازمة له فيكون ذاته قابلا وفاعلا معا وسبق الجواب عنه ج لو كان العلم صفة كمال لكان الموصوف به ناقصا لذاته مستكملا بغيره وان لم يكن لزم تنزيهه عنه اجماعا واجيب بان كمالها لكونها صفة ذاته لا كمال ذاته من حيث انه متصف بها **اقول** احتج المخالف للقول بكونه تعالى عالما بوجوه ثلثة آ انه تعالى لا يعقل شيئا لانه لو عقل شيئا يعقل ذاته لان ذاته يعقل انه عقل ذلك الشيء لما ذكرتم وفي ضمن ذلك يكون عاقلا لذاته لما ذكرتم لكن تعقل ذاته لذاته محال لان التعقل ان كان عبارة عن نسبة بين العاقل والمعقول فيستحيل ان يعقل الشيء ذاته لاستحالة حصول النسبة بين الشيء ونفسه لان النسبة بين الشيئين تقتضي مغايرة المنسوب للمنسوب اليه وان كان عبارة عن حصول ماهية المعقول في العاقل فكذلك لاستحالة حصول الشيء في نفسه ونقض اولا هذا الوجه بتصور الانسان نفسه اي لو صح ما ذكرتم من استحالة تعقل الشيء نفسه لاستحال تصور الانسان نفسه لكنه غير مستحيل فبطل ما ذكرتم ثم اجيب عن هذا الوجه بان علمه تعالى بنفسه صفة قايمة بذاته متعلقة بذاته تعلقا خاصا وذلك يقتضي تغاير علمه وذاته لا تغاير الشيء بنفسه لكنه غير مستحيل وفيه نظر ب انه تعالى لو كان عالما فعلمه لا يكون عين ذاته لما سنذكره في الفرع الثاني فهو صفة قايمة بذاته لازمة لذاته فيكون ذاته قابلا وفاعلا لشيء واحد وهو محال وقد سبق الجواب عنه في بحث العلل والمعلولات ج انه تعالى ليس بعالم لان العلم اما ان يكون صفة كمال او لم يكن فان كان صفة كمال لكان الموصوف به ناقصا لذاته مستكملا بغيره اعني بصفة العلم وانه محال وان لم يكن صفة كمال بل صفة نقصان وجب تنزيهه تعالى عنه اجماعا على انه تعالى يستحيل ان يتصف بصفة النقيصة واجيب بانه صفة كمال ولا يلزم منه كون الموصوف به ناقصا لذاته لان كمال هذه الصفة انما هو لكونها صفة لذاته لان ذاته يكمل لاتصافه بهذه الصفة وهذا جواب لطيف في غاية اللطافة **قال** فرعان الاول انه تعالى عالم بكل المعلومات كما هي لان الموجب لعالميته ذاته ونسبة ذاته الى الكل على السوا فلما اوجب كونه عالما بالبعض اوجب كونه عالما بالباقي و قيل يعلم الجزئيات بوجه كلي اذ لو علمها جزئيا فعند تغير المعلوم يلزم الجهل او التغير في صفاته قلنا يتغير الاضافة والتعلق دون العلم وقيل لا يعلم ما لا يتناهى لانه ليس بمتميز والمعلوم متميز ولانه يستلزم علوما لا نهاية لها قلنا المعلوم كل واحد منها والعلم القايم بذاته صفة واحدة واللانهاية في التعلق والمتعلق **اقول** هذا فرعان على القول بكونه تعالى عالما

وهو انا لا نسلم ان علمه صفة قايمة بذاته بل هو عين الذات سلمنا. لكن الخصم ادعى انه لو كان له علم لعلم ذاته لكن هذا محال لان العلم ان يقتضي المنسوب والمنسوب اليه متغايرين فلو كان له علم بذاته لكان بينهما عالم ومعلوم متغايرين لا يقتضا العلم ذلك وليس كذلك فالجواب غير متوجه ع

الفرع الاول انه تعالى عالم بجميع المعلومات كما هي اي انه عالم بالكليات على الوجه الكلي وعالم بالجزئيات على الوجه الجزئي لان المقتضي لعالميته ذاته ونسبة ذاته الى جميع المعلومات على السوا اذ لو لم يكن على السوا لكان لذاته اختصاص ببعض المعلومات دون بعض فيحتاج ذاته في ذلك الى مخصص وانه محال واذا كان نسبة ذاته الى جميع المعلومات على السوا فلما اوجب ذاته كونه عالما ببعض المعلومات كما مر اوجب في البعض الباقي من المعلومات كونه عالما به ولما لم يكن نسبة ذاته الى جميع المعلومات على السوية وفيه النظر الاول المذكور في كونه تعالى قادرا على كل المقدورات وقيل انه لا يعلم الجزئيات على الوجه الكلي مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض للقمر عند كونه في اول الحمل ثم دعا ووقع هذا الكسوف ولم يكن عند العاقل له احاطة بانه وقع ام لا وكان يعقله في ذلك بانيا قبل الكسوف ومعه وبعده وهذا قول الفلاسفة وعللوا ذلك بانه تعالى لو علم الجزئيات على الوجه الجزئي المتغير الزماني كما لو علم بوجود زيد الان في الدار فعند تغير المعلوم بان يخرج منها فان بقي علمه بوجود زيد في الدار يلزم الجهل وان لم يبق ذلك العلم بل انتفى وحصل العلم بخروجه يلزم التغير في صفاته وكلاهما محالان عليه تعالى قلت في الجواب عنه ان اردتم ببقا العلم عند تغير المعلوم بقا الصفة محضا دون الصفة باقية قوله يلزم الجهل قلت لا نم وانما يلزم ان لو بقي تعلقها واضافتها بذلك المعلوم الاول وان اردتم به بقا الاضافة بالمعلوم الاول مع التعلق به فنختار انه لم يبق قوله يلزم التغير في صفاته قلت لا نم وانما يلزم ان لو لم يكن صفته باقية فالحاصل انه عند تغير المعلوم يتغير اضافة العلم الى المعلوم وتعلقه به لا تغير العلم فلا يلزم الجهل ولا التغير في صفاته وقيل انه تعالى لا يعلم ما لا يتناهى لوجهين احدهما ان ما لا يتناهى ليس بمتميز عن غيره لان كل ما هو متميز عن غيره فغيره خارج عنه فلا يكون غير متناه والمعلوم لا بد متميز عن غيره فما لا يتناهى ليس بمعلوم له وهو المطلوب الثاني ان ما لا يتناهى لو كان معلوما له والعلم بما لا يتناهى يستلزم علوما لا نهاية لها لان العلم بكل معلوم مغاير للعلم بمعلوم اخر فكان له علوم لا نهاية لها فيكون في ذاته موجودات لا نهاية لها وانه محال قلت في الجواب عن الاول ان المعلوم كل واحد من الامور الغير المتناهية وكل واحد منها متميز ومعلوم وتوجيهه انه تعالى ان اردتم بقولكم ما لا يتناهى غير متميز ان كل واحد من احاده غير متميز فممنوع وان اردتم ان ما لا يتناهى من حيث هو ما لا يتناهى غير متميز فمسلم ولكن لا يلزم منه الا ان ما لا يتناهى من حيث كونه ما لا يتناهى غير معلوم لا ان كل واحد من افراد الغير المتناهية غير معلوم فلا ينافي غرضنا وعن الثاني ان العلم القايم بذاته صفة واحدة واللانهاية في التعلق والمتعلق اي العلم من حيث انه علم صفة واحدة قايمة بذاته تعالى يعرض لها تعلقات غير متناهية الى متعلقات غير متناهية وهذا ليس بمحال كما بينا في القدرة **قال** الثاني انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة وعلم غير متحد به خلافا للمشائين وكذا قدرته

لنا ان البديهة تفرق بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم قادر واتصاف العلم اما اضافة مخصوصة وهي التي سماها الجبائيان عالمية او صفة تستتبع تلك الاضافة وهي مذهب اكثر اصحابنا او صور المعلومات القايمة بانفسها وهي المثل الافلاطونية او بذاته تعالى كما هو مذهب جمهور الحكما واياما كان فهو غير ذاته وفساد الاتحاد سبق ذكره **اقول** الفرع الثاني انه عالم بعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة وعلمه غير متحد بذاته خلافا للمشائين فانهم ذهبوا الى ان علمه عبارة عن صور المعلومات المتقررة بذاته حتى لا يلزم كثرة في ذاته وكذا قدرته اي انه قادر بقدرة مغايرة لذاته وفيه ايضا خلاف للمعتزلة لنا على ان علمه وقدرته زايدان على ذاته وجهان آ ان البديهة تفرق بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم قادر فان الاول غير مفيد لكونه كلاما غير تام والثاني مفيد فلو كان العلم والقدرة عين ذاته لم يكن بينهما فرق وهذا الوجه ضعيف فان ذلك يوجب تغايرا بالاعتبار لا تغايرا بالحقيقة ب ان العلم اما اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وهي التي سماها ابو علي الجبائي وابو هاشم الجبائي عالمية واما صفة تستتبع تلك الاضافة وهي مذهب اكثر الاشاعرة واما عبارة عن صور المعلومات القايمة بانفسها وهي المثل الافلاطونية او عبارة عن صور المعلومات القايمة بذاته تعالى كما هو مذهب جمهور الحكما واياما كان فالعلم غير ذاته وهو ظاهر وقوله وفساد الاتحاد سبق ذكره اشارة الى جواب سوال مقدر وتقرير السوال انه تعالى تفاسير العلم غير منحصر فيما ذكرتم لان من جملة تفاسيره ما ذهب اليه المشاون من اتحاد تلك الصور بذاته تعالى لا يلزم تغاير العلم لذاته والجواب عنه ان فساد الاتحاد قد سبق ذكره **قال** احتجوا بوجوه آ لو قامت بذاته صفة لكانت ذاته مقتضيا لها فتكون قابلا وفاعلا معا وهو محال قلنا سبق جوابه ب قيل لو قام بذاته صفة وكانت قديمة لزم كثرة القدما والقول بها كفر بالاجماع الا ترى انه تعالى كفر النصارى بتثليثهم وهو اثباتهم الاقانيم الثلثة التي هي الوجود والعلم والحيوة فما ظنك بمن اثبت ثمانية او تسعة ولزم التركيب في ذاته لانه يشارك الصفة في قدمه ويمتاز عنها بخصوصيته وان كانت حادثة لزم قيام الحوادث بذاته واجيب بان القول بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات القديمة والنصارى وان سموا ما اثبتوه صفات الا انهم قايلون بكونها ذوات في الحقيقة لانهم قالوا ان اقنوم الكلمة اعني العلم انتقل الى بدن عيسى والمستقل بالانتقال هو الذات والقدم عدمي فلا يلزم التركيب من الاشتراك فيه **اقول** احتج المخالف للقول بكونه تعالى عالما وقادرا بعلم وقدرة زايدتين على ذاته بوجوه اربعة الوجه الاول هو انه لا يجوز ان تقوم بذاته صفة اذ لو قامت بذاته صفة لكان ذاته مقتضيا لتلك الصفة لان صفته تلك حتى يكون ممكنة لافتقارها الى الذات وواجبة بالذات لامتناع كون صفته معلولة لمنفصل واذا كان ذاته مقتضيا لتلك الصفة ولا شك في انه قابل لها

بالاتصاف بها فيكون ذاته قابلا وفاعلا معا لتلك الصفة وهو محال فنعلم بانه لا يجوز قيام صفة
بذاته واذا كان كذلك فلا يكون العلم والقدرة صفتين زائدتين على ذاته قائمتين به وهو
المطلوب قلنا قد سبق جوابه في بحث العلل والمعلولات الوجه الثاني هو انه لا يجوز
ان يقوم بذاته صفة وقيل في تقرير هذا الوجه انه لو قام بذاته صفة فان كانت تلك الصفة قديمة
لزم محالان احدهما كثرة القدماء والقول بلزوم كثرة القدماء كفر باجماع الامة لانه تعالى كفّر
النصارى بتثليثهم حيث قال لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وسمّيهم هو انهم
الاقانيم الثلثة اقنوم الاب وهو الوجود واقنوم الابن وهو الكلمة اعني العلم واقنوم روح القدس وهو
الحيوة وهذه الثلثة واحدة في الجوهرية اي ذات واحدة اتصفت بهذه الخواص الثلث الجوهرية
واذا كان المثبت للقدماء الثلثة كافرا فما ظنك بمن اثبت قدماء ثمانية كما هو مذهب بعض المتكلمين او
اثبت تسعة كما ذهب اليه الحنفية من اثبات صفة التكوين ايضا والثاني المشهور وثانيهما
التركيب في ذاته لان ذاته تشارك الصفة في قدم نفسه وتتميز عن الصفة بخصوصيته فيلزم التركيب
مما به المشاركة وما به المباينة وهو محال هذا اذا كانت الصفة قديمة واما اذا كانت حادثة فيلزم
قيام الحوادث بذاته وهو قد ابطلناه واذا لم يجز قيام صفة بذاته لم يكن العلم والقدرة
صفتين قائمتين بذاته تعالى وهو المطلوب واجيب عن لزوم المحال الاول بانا نختار قدم
الصفة وقوله لم يلزم الا القول بالصفات القديمة والقول بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات
القديمة فان قلت لو لم يكن القول بالصفات القديمة كفرا لما كفّر الله النصارى بانهم
الاقانيم الثلثة التي هي صفات قديمة قلت النصارى وان سموها ابتوه من الاقانيم الثلثة
صفات الا انهم قائلون بكونها ذوات في الحقيقة لانهم قالوا بانتقال اقنوم الكلمة اعني العلم الى
بدن عيسى عليه السلم لان اليعقوبية منهم قالوا ان اقنوم الكلمة نزل من السماء وتجسد بروح القدس
وصار انسانا هو المسيح وهو اقنوم من اقنومين اقنوم لاهوتي واقنوم ناسوتي والمستقل
بالانتقال والنزول هو الذات لما عرفت من امتناع انتقال الاعراض فنعلم بانهم قائلون بالذوات
القديمة فلهذا كفّرهم الله تعالى والنصارى لم تقولوا هو الذات لكون ذلك اشارة الى جواب سؤال
مقدر كما قررنا بما وعن لزوم المحال الثاني بان القدم امر عدمي لانه عبارة عن نفي الاولية
فلا يلزم التركيب من الاشتراك فيه لان الاشتراك في الاعدام لا يقتضي التركيب لما عرفت في صدر الكتاب
الاول قال ح عالمية الله تعالى وقادريته وحيّيته فلا يعلل بعلم ولا قدرة واجيب
بان العالمية والحيية بالعلم والحيوة لاقتضاء الذات له لا بذاتها لمنع التعليل وكذا القادرية
ح لو زاد علمه وقدرته لاحتاج في كونه عالما وقادرا الى الغير وهو محال واجيب بان ذاته تقتضي
صفتين موجبتين للتعلقات العلمية والايجادية فان اردتم بالحاجة هذا المعنى فلا نسلم استحالته
وان اردتم غيره فبينوه اقول الوجه الثالث هو ان عالمية الله وقادريته وحييته لامتناع زوالهما

فلا يجوز تعليلهما بالعلم والقدرة لان الواجب لا يكون معلولا فلا يكون عالميته بسبب العلم
وقادريته بسبب القدرة وهو المطلوب واجيب بان عالميته وحييته بالعلم والعلم ايضا
واجب لاقتضاء الذات له لا ان عالميته وحييته لذاتها حتى يمتنع التعليل وكذا الكلام في القادرية
فانها ايضا واجبة بالقدرة الواجبة بالذات الوجه الرابع هو انه لو زاد علمه وقدرته على
ذاته لاحتاج ذاته في كونه عالما وقادرا الى الغير لان العلم والقدرة كما يحتاجان الى العالم والقادر
فكذلك يحتاجان الى المعلوم والمقدور والمعلوم والمقدور غيره فيلزم ان يكون ذاته محتاجا
في صفاته الحقيقية الى الغير وهو محال واجيب عنه بان ذاته اقتضى صفتين حقيقيتين
موجبتين للتعلقات العلمية والايجادية اي العلم يقتضي التعلق بالمعلوم والقدرة تقتضي
التعلق بالمقدور فان اردتم باحتياجه في هاتين الصفتين الى الغير هذا المعنى اي اقتضاء
هاتين الصفتين التعلق بالمعلوم والمقدور فلا نسلم استحالته وان اردتم غير هذا المعنى فبينوه
حتى ننظر فيه ونحكم عليه بالصحة والفساد قال ح في الحيوة اتفق الجمهور على انه تعالى
حي لكنهم اختلفوا في المعنى فذهب الحكماء وابو الحسين الى ان حيوته عبارة عن اتصافه بالعلم معتد م
وذهب الباقون الى انها عبارة عن صفة تقتضي هذه الصحة ويدل عليها انها لو لم يكن كذلك
لكان اختصاصه بهذه الصحة ترجيحا بلا مرجح ونقض باتصافه بتلك الصفة ويندفع
بان ذاته المخصوص كاف في التخصيص والاقتضاء اقول البحث الثالث في الحيوة
اتفق الجمهور على انه حي لكنهم اختلفوا في معنى حيوته فذهب الحكماء وابو الحسين البصري الى
ان حيوته عبارة عن صحة اتصافه بالعلم وذهب الباقون من المتكلمين الى ان حيوته عبارة
عن صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضي هذه الصحة ويدل على ان الحيوة عبارة عن الصفة الموجبة
لهذه الصحة هو ان ذاته مساوية لسائر الذوات في الذاتية فلو لم يكن الحيوة عبارة عن الصفة
المذكورة لكان اختصاص ذاته بصحة العلم دون غيره يقتضي ترجيحا بلا مرجح وانه محال
وذلك الامر المخصص الذي لاجله صح عليه تعالى ان يعلم هو الحيوة وهذا الدليل ينتقض
باتصافه تعالى بتلك الصفة وتقرير النقض ان يقال لو صح ما ذكرتم من الاستدلال يلزم ان يكون
حصول هذه الصفة لذاته اعني الحيوة مشروطا بصفة اخرى بعين ما ذكرتم ويلزم التسلسل
ويندفع ما ذكروه من الدليل بان ذلك انما يلزم ان لو كان ذاته مساويا لسائر الذوات
وهو ممنوع بل ذاته مخالفة لسائر الذوات وممتازة عنها بعينها واذا كان كذلك
فذاته المخصوص كاف في تخصيصه بصحة العلم واقتضائه لتلك الصحة من غير احتياج الى المخصص
قال في الارادة توافق الجمهور على انه مريد وتنازعوا في معنى ارادته
فقال الحكماء هي علمه بانه كيف ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل ويسمونها على وجه
عناية وفسرها ابو الحسين بعلمه بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد و[illegible] كونه ويسمونه ح

غير مغلوب ولا مكره والكعبي بعلمه في افعال نفسه وامره في افعال غيره وقال اصحابنا
وابو علي وابو هاشم والقاضي عبد الجبار انها صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض
مقدوراته على بعض لنا ان تخصيص بعض المقدورات بالتحصيل وبعضها بالتقديم والتاخير
لا بد له من مخصص وهو ليس نفس العلم فانه تابع للمعلوم ولا القدرة فان نسبتها الى الجميع على وتيرة
واحدة فلا تخصص ولان شانها التاثير والايجاد والموجد من حيث هو موجد غير المرجح
من حيث هو مرجح لتوقف الايجاد على الترجيح **اقول** البحث الرابع في الارادة
توافق الجمهور وتطابق العقلاء على انه تعالى مريد وتنازعوا في معنى ارادته فقال الحكماء
ارادته عبارة عن علمه المحيط بجميع الموجودات من الازل الى الابد وبانه كيف ينبغي ان يكون
نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل وبان صدور الموجودات على هذه الكيفية ولعب
الصدور عنه حتى يكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير قصد وطلب ويسمون
هذا العلم عناية وفسر الارادة ابو الحسين البصري بعلمه تعالى بما في الفعل من المصلحة
الداعية الى الايجاد والنجار فسر الارادة بامر عدمي وهو كونه تعالى غير مغلوب ولا مكره
وفسر الكعبي الارادة بعلمه تعالى في افعال نفسه وبامره في افعال غيره اي ارادته تعالى لافعال
نفسه عبارة عن علمه بها وارادته لافعال غيره امره بها وقال اصحابنا الصفاتية كالاشاعرة
وابو علي وابو هاشم والقاضي عبد الجبار ان الارادة صفة حقيقية زائدة على ذاته مغايرة
لصفتي العلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض ويدل على هذا المطلوب وجوه
تخصيص بعض المقدورات بالتحصيل دون بعض وتخصيص بعضها بالتقديم والتاخير بان يقع البعض
في زمان سابق على زمان الآخر لا بد له من مخصص لان نسبة جميع المقدورات الى ذاته تعالى متساوية
لما مر ونسبة الازمنة الى جميع المقدورات على السوية لتساوي اجزاء الزمان في الماهية فلو لم
يكن مخصص يوجب تخصيص الايجاد ببعض الحوادث وبوقت دون آخر لزم الترجيح بلا مرجح
فعلم بانه لا بد من مخصص وذلك المخصص ليس هو نفس العلم لان العلم متعلق بالمعلوم على
ما هو عليه في نفسه فيكون تابعا للمعلوم وتابع الشيء يستحيل ان يكون متبوعا له وليس
هو القدرة ايضا لوجهين الاول ان القدرة من شانها الايجاد والتاثير وذلك لا يقتضي
اختصاص مقدور دون آخر ووقت دون آخر بل نسبتها الى جميع المقدورات والاوقات
على وتيرة واحدة فلا تخصص ايضا بسبب القدرة فاذن لا بد من صفة غير العلم والقدرة لاجلها
تختص بعض المقدورات بالوجود وباوقاتها المخصصة بها وتلك الصفة هي الارادة الثاني
ان شان القدرة التاثير والايجاد وشان الارادة الترجيح والموجد من حيث هو موجد غير
المرجح من حيث هو مرجح لان الايجاد يتوقف على الترجيح والموقوف غير الموقوف عليه فالقدرة
غير الارادة وهو المطلوب **قال** لا يقال امكان وجود كل حادث مخصوص بوقت معين

او وجوده مشروطا باتصال فلكي او علمه تعالى بحدوثه في ذلك الوقت او بما في حدوثه فيه من
المصلحة مرجحة لان خلاف المعلوم ولا اصلح محال لانا نقول الممتنع لا يصير ممكنا والكلام
في تلك الاتصالات والحركات والاوضاع ايضا فان الافلاك لبساطتها كما امكن ان تتحرك
على هذا الوجه امكن ان تتحرك على خلافه وان تتحرك بحيث يكون المنطقة دائرة اخرى وان يكون
الكواكب في جانب غير ما هو فيه والعلم بان الشيء سيوجد انما يتعلق به اذا كان هو بحيث سيوجد
فالحيثية سابقة على العلم فلا يكون منه ولان رعاية الاصلح غير واجبة على ما سنذكره **اقول**
لا يقال على هذا الدليل لم لا يجوز ان يكون المخصص لتخصيص الحوادث باوقاتها المعينة
هو كون امكان وجود كل حادث مخصوصا بوقت معين بان يمتنع وجود تلك الحوادث
في غير تلك الاوقات ويمكن فيها فلهذا اختص كل حادث بوقت معين او يكون المخصص
كون وجود كل حادث مشروطا باتصال فلكي فما لم يحصل ذلك الاتصال لم يحصل ذلك الحادث
او يكون علمه تعالى في الازل بحدوث كل حادث في ذلك الوقت المخصص به مرجح حدوث الحادث
في الوقت المعين دون سائر الاوقات لان خلاف معلوم الله محال او علمه تعالى بما في حدوث
كل حادث في الوقت المخصص به من المصلحة مرجحة لان خلاف الاصلح محال بناء على ان رعاية
الاصلح واجبة عليه تعالى فهذه نقوض اربعة لانا نقول في الجواب عن النقض الاول
ان المخصص لا يجوز ان يكون امكان وجود كل حادث في الوقت المعين اذ لو كان كذلك
لكان كل حادث ممتنعا قبل ذلك الوقت ثم صار ممكنا فيه وهو باطل اذ الممتنع لا يصير ممكنا
اذ لو جاز ذلك لجاز ان يصير الواجب ايضا حتى يستغني عن المؤثر وفيه نظر وعن الثاني
ان المخصص لا يجوز ان يكون هو الاتصالات والحركات والاوضاع الفلكية اذ لو كان كذلك فالكلام
في تلك الاتصالات والحركات والاوضاع ايضا كالكلام في هذه الحوادث بان نقول لا بد لوقوع
هذه الاتصالات من مخصص وذلك لان الافلاك لبساطتها كما امكن ان تتحرك على هذا الوجه
وهو كون الفلك الاعلى منها متحركا من المشرق الى المغرب والباقية بالعكس كذلك
امكن ان يتحرك على خلاف هذا الوجه بان يتحرك الفلك الاعلى من المغرب الى المشرق والباقية
بالعكس مثلا وكما امكن حركة فلك البروج بحيث يكون منطقة البروج هذه الدائرة امكن
ان يتحرك بحيث يكون المنطقة غير هذه بان يتحرك مثلا من الجنوب الى الشمال وكما امكن وقوع
كوكب معين في جانب معين من فلك البروج امكن ان يكون في جانب غير الجانب الذي هو فيه
بان يكون الكوكب الذي هو الآن شمالي عن منطقة البروج جنوبيا عنها فلا يكون هي علة
للتخصيص لان المحتاج الى المخصص لا يكون مخصصا وفيه نظر وعن الثالث ان المخصص
لا يجوز ان يكون علمه تعالى في الازل بحدوث كل حادث في وقته لان العلم بان الشيء سيوجد
في الوقت الفلاني انما يتعلق بذلك الشيء اذا كان ذلك الشيء بحيث سيوجد في ذلك الوقت

وهو انما يلزم لو لا انقلاب كالاستحالة
للامكان وانما يلزم ذلك ان لو كان
الحادث قبل حدوثه ممتنعا بالذات
وهو ممنوع بل ممتنعا بالغير كاجزاء الزمان

دائرة ص
الاتصال الفلكي

وهو المنع بناء على انه لم يكن قبل
كل حركة ووضع اتصال حركة ووضعا
والاتصال لا الى اول فلا يلزم
محذور بناء على ان حركة الافلاك ازلية

اى بكون وجوده بحيث يختص بذلك الوقت فهذه الحيثية اى كونه بحيث يختص وجوده بذلك
الوقت يكون سابقة على العلم بوجود ذلك الشيء في ذلك الوقت فلا يكون بهذه الحيثية اى كونه بحيث
يختص وجوده بذلك الوقت مستفادا من علمه تعالى والا لكان علمه سابقا على هذه الحيثية فيلزم
الدور وعن الرابع ان المخصص لما يجوز ان يكون علمه تعالى بمصلحة حدوث الحادث في الوقت المعين
ان لو يجب عليه رعاية الاصلح لكن رعاية الاصلح غير واجبة عليه على ما سنذكره في الفصل الرابع
من الباب الثالث **قال** احتج المخالف بان الارادة لو تعلقت لغرض لكان البارى تعالى
ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو محال واجيب بان تعلقها بالمراد لذاتها لا لغيرها **اقول**
احتج المخالف للقول بانه تعالى مريد بان ارادته لو تعلقت بشيء لغرض لكان مستكملا بذلك الغرض الذى
هو غيره ولو كان كذلك لكان البارى تعالى ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو محال وان لم
يتعلق لغرض كان ترجيحا بلا مرجح وهو محال وهذا الشق من الترديد محذوف هنا ومذكور في
المصباح ولعل الحذف هنا من النساخ فان الاحتجاج بدونه واه جدا واجيب عنه بان تعلق
ارادته بالمراد لذاتها لا لغيرها وتوجيهه انا نعلم انه لا يجوز ان يريد لا لغرض قوله يلزم
الترجيح بلا مرجح قلنا لا نم ذلك وانما يلزم ان لو لم تكن ارادته تعالى موجبة للتعلق بايجاد ذلك
الشيء لذاتها وهو ممنوع **قال** **فرع** ارادته تعالى محدثة وقالت المعتزلة ارادته قائمة
بذاتها حادثة لا في محل وقالت الكرامية هي صفة حادثة في ذاته لنا وجهان الاول ان
وجود كل حادث موقوف على تعلق الارادة به فلو كانت ارادته محدثة احتاجت الى ارادة
لغيرها ولزم التسلسل الثانى قيام الصفة بنفسها غير معقول ومع ذلك كان اختصاص
ذاته بها تخصيصا بلا مخصص لان نسبتها الى جميع الذوات على سواء وكونها لا في محل مفهوم سلبى
لا يصلح ان يكون مخصصا وقيام الصفة الحادثة بذاته ممتنع لما سبق **اقول** هذا فرع على
القول بكونه تعالى مريدا فنقول ارادته غير محدثة عند الاشاعرة وقالت المعتزلة ارادته
قائمة بذاتها حادثة لا في محل اذ لو كانت في محل فاما ان يكون ذلك المحل ذاته او غيره والاول
باطل لامتناع كونه تعالى محل الحوادث والثانى ايضا كذلك لاستحالة قيام صفة الشيء بغيره وقالت
الكرامية ارادته صفة حادثة في ذاته لجواز كونه تعالى محلا للحوادث عندهم لنا على كون
ارادته غير محدثة وجهان الوجه الاول ان ارادته ليست بمحدثة لان وجود كل محدث موقوف
على تعلق الارادة به اتفاقا فلو كانت ارادته محدثة لاحتاجت الى ارادة لغيرها وينقل الكلام
الى تلك الارادة ولزم التسلسل الوجه الثانى ان ارادته لو كانت حادثة فان كانت قائمة
بنفسها لا في محل كما هو مذهب المعتزلة فباطل لان قيام الصفة بنفسها غير معقول لاستحالة وجود
عرض لا في محل ومع كونه غير معقول كان اختصاص ذاته تعالى بارادته تخصيصا بلا مخصص لان
نسبة الارادة الى جميع الذوات على سواء وكونها لا في محل مفهوم سلبى لا يصلح ان يكون مخصصا

محدثه

[illegible]

للارادة التى هى امر وجودى وان كانت قائمة بذاته كما هو مذهب الكرامية فباطل ايضا
لان قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى ممتنع لما سبق في نفى قيام الحوادث بذاته تعالى **قال**
الفصل الثانى في ساير الصفات وفيه مباحث **الاول** في السمع والبصر دلت
الحجج السمعية على انه سبحانه سميع بصير وليس في العقل ما يصرفها عن ظواهرها فيجب الاقرار
بها فيكون عالما بالمسموعات والمبصرات حال حدوثهما وهو المعنى بكونه سميعا وبصيرا
واستدل بان الحى ان لم يتصف بهما كان ناقصا وهو ضعيف لانه متوقف على ان كل حى يصح
ان يتصف بهما وان عدم اتصاف الحى بهما نقص وللمخالف ان يمنعهما **اقول** الفصل الثانى
في بقية الصفات الثبوتية اعنى التى لا يتوقف افعاله عليها وفى هذا الفصل مباحث البحث
الاول في السمع والبصر دلت الحجج السمعية على انه سبحانه وتعالى سميع بصير اى له هاتان الصفتان
لقوله تعالى انه هو السميع البصير ونحوه من الايات الدالة عليهما وليس في العقل ما يصرف
تلك الحجج عن ظواهرها اى لم يقم دليل عقلى على امتناع اتصافه تعالى بهاتين الصفتين حتى يصرف
تلك الحجج عن ظواهرها كما في المتشابهات فيجب الاقرار بتلك الحجج حتى يثبت مدلولها واذا
ثبت مدلولها اعنى السمع والبصر فيكون الله تعالى عالما بالمسموعات والمبصرات حال حدوثهما
لان المقتضى لهاتين الصفتين ذاته تعالى ونسبته الى الجميع على السوا كما عرفت في العلم والقدرة
وكونه عالما بالمسموعات والمبصرات هو المعنى بكونه سميعا وبصيرا فثبت اتصافه تعالى
بهاتين الصفتين وهو المطلوب واستدل على هذا المطلوب بدليل معقول وتقريره
ان تعالى انه تعالى حى لما مر والحى ان لم يتصف بالسمع والبصر يكون ناقصا لعدم اتصافه كل حى
بهما فلو لم يتصف الله تعالى بهما لكان ناقصا وهو محال وهذا الدليل ضعيف لان هذا الدليل
متوقف على مقدمتين احديهما ان كل حى يصح ان يتصف بهما وثانيهما ان عدم اتصاف الحى بهما
نقص وللمخالف ان يمنعهما اذ للمانع ان يقول لا نم ان كل حى يصح ان يتصف بهما فان اكثر الهوام
والنمل لا سمع لها والعقرب والخلد لا بصر لهما ولا نم ان عدم اتصاف الحى بما يصح اتصافه نقص
فان الجسم الشفاف لا يتصف بالسواد ولا بغيره مما هو ضده مع انه يصح الاتصاف بهما لكونه
جسما وايضا ان عدم السمع والبصر لو كان نقصا لكان عدم الشم والذوق واللمس ايضا نقصا
قال احتج المخالف بوجهين **آ** ان سمعه وبصره ان كانا قديمين لزم قدم المسموع والمبصر
وهو باطل عندكم وان كانا محدثين كان ذاته محل الحوادث وهو محال واجيب عنه بانهما صفتان
مستعدتان للادراك وهو تعلقهما بالمسموع والمبصر عند وجودهما **ب** السمع والبصر هو الحاسة
او ادراك مشروط به وهما على الله محال واجيب بمنع الصغرى **اقول** احتج المخالف
للقول بكونه تعالى سميعا بصيرا على انه ليس بسميع وبصير بوجهين الوجه الاول ان سمعه
وبصره ان كانا قديمين لزم قدم المسموع والمبصر لان السمع بدون المسموع والبصر بدون المبصر

حدوثهما

موش كور
خلد

[illegible]

محال لكن قدم المسموع والمبصر باطل عندكم لحدوث ما سوى الله عندكم وان كانا محدثين وذاته
متصف بهما كان ذاته محل الحوادث وهو محال ايضا واجيب عن هذا الوجه بانهما قديمان
ولا يلزم منه قدم المسموع والمبصر لانهما صفتان مستعدان المتصف بهما لادراك المسموع والمبصر
اعني تعلقهما بالمسموع والمبصر عند وجودهما فلا يلزم منه قدم المسموع والمبصر الوجه الثاني
ان السمع والبصر عبارة عن تاثر الحاسة عن المسموع والمبصر او عبارة عن ادراك المسموع والمبصر
مشروطا بتاثر الحاسة عنهما وكل واحد منهما على الله محال فلا يكون الله تعالى سميعا بصيرا وهو
المطلوب والجواب عن هذا الوجه بمنع الصغرى اى لا نسلم ان السمع والبصر عبارتان عما
ذكرتم بل هما عبارتان عن ادراك المسموعات والمبصرات عند حدوثهما كما ذكرنا الى من غير ان يكون
هناك تاثر الحاسة اولا قال في الكلام تواتر اجماع الانبيا عليهم السلم واتفاقهم
على انه سبحانه وتعالى متكلم وثبوت نبوتهم غير موقوف على كلامه فيجب الاقرار به وكلامه ليس
بحرف ولا صوت تقوم بذاته خلافا للحنابلة والكرامية وبعض خلافا للمعتزلة بل هو المعنى
القايم بالنفس المعبر عنه بالعبارات المختلفة المغاير للعلم والارادة لانه قد يخالفهما فانه
تعالى امر ابا لهب بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن وامتناع ارادة لما خالف علمه ولا اطناب في ذكر
قليل الجدوى فان كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقول اقول البحث الثاني في
الكلام تواتر اجماع الانبيا عليهم السلم واتفاقهم على انه سبحانه متكلم وثبوت نبوتهم غير موقوف
على ثبوت كونه متكلما لانا لما راينا ظهور المعجزة على يد من ادعى النبوة وعلمنا ان الكاذب لا يجوز
ظهور المعجزة على يده حصل لنا علم يقيني بان المدعي للنبوة صادق سوا علمنا انه تعالى متكلم ام لا
فثبوت كونه متكلما مقدمة لا يتوقف ثبوت النبوة عليها وكل مقدمة لا يتوقف ثبوت النبوة
عليها يجوز اثباتها بقول الانبيا لعدم افضايه الى الدور وثبوت كونه متكلما يجوز اثباته بقول
الانبيا فيجب الاقرار بكونه متكلما وهو المطلوب وكلامه عند الاشاعرة ليس بحرف ولا صوت
يقومان بذاته تعالى خلافا للحنابلة والكرامية لكون الاصوات والحروف حادثة وامتناع قيام الحوادث
بذاته تعالى لما مر وليس ايضا بصوت وحرف يقومان بغيره خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى ان
معنى كونه متكلما انه يوجد الاصوات والحروف في الاجسام المخصوصة وهو باطل لاستحالة قيام صفة
الشي بغيره وفيه نظر لان معنى كونه متكلما عندهم كونه موجدا للاصوات والحروف وكونه
موجدا لهما ليس قايما بغيره حتى يلزم قيام صفة الشي بغيره قال المصنف بل كلامه تعالى هو المعنى
القايم بنفسه المعبر عنه بالعبارات المختلفة المغاير للعلم لاى عن ذلك وهو قول
الشاعر ان الكلام لفي الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليلا وكلامه مغاير للعلم
والارادة لان كلامه قد يخالف علمه وارادته اما مخالفته لعلمه فلانه تعالى امر ابا لهب بالايمان
مع علمه تعالى بانه لا يؤمن فلو كان عين علمه لامتنع ذلك ومن هذا علم ان كلامه غير ارادته

لانه تعالى

لانه تعالى امر ابا لهب بالايمان ولم يرده لعلمه بانه لا يؤمن وامتناع ارادة لما خالف علمه لانه
لو اراده يجب وقوعه واذا يجب وقوعه كان علمه بانه لا يؤمن جهلا وهو على الله محال وذم
المصنف ترك الاطناب في ذلك اى في ماهية كلامه وفي مغايرته للعلم والارادة بقليل النفع فان
كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقول قال فرع خبر الله تعالى صدق لان الكذب نقص
والنقص على الله محال اقول هذا فرع على كونه تعالى متكلما وهو غني عن الشرح قال ح
في البقا ذهب الشيخ الى انه باق ببقا قايم به ونفاه القاضي والامام الحرمين والامام واحتجوا
بان البقا لو كان موجودا لكان باقيا ببقا ولزم التسلسل وبان كونه باقيا لو كان لبقا قايم
به لكان واجب الوجود لذاته واجبا بالغير هذا خلف اقول البحث الثالث في البقا
ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انه تعالى باق ببقا قايم به اى البقا صفة قايمة بذاته يبقى
بها ونفاه القاضي والامام الحرمين والامام الرازي واحتجوا على نفيه بوجهين آ ان البقا
لو كان موجودا لكان باقيا والا لامتنع ان يكون موجبا لبقا الذات واذا كان باقيا كان له
بقا آخر ويكون ذلك البقا ايضا باقيا ببقا آخر ولزم التسلسل وفيه بحث لان من لم يلزم
التسلسل بناء على ان بقا البقا نفس البقا ب ان كونه تعالى باقيا لو كان لبقا قايم به ولا شك
ان البقا غيره لكان واجب الوجود لذاته واجبا بالغير هذا خلف لما عرفت ان الوجوب بالذات
ينافي الوجوب بالغير وفيه نظر لانه لا يلزم من ذلك الا كون الواجب لذاته باقيا بصفة لا كونه
واجبا بالغير قال احتج الشيخ بان الشي حال حدوثه لا يكون باقيا ثم يصير باقيا والتبدل
والتغير ليس في ذاته ولا في عدم ونوقض بالحدوث واعلم ان المعقول من بقا الباري تعالى
امتناع عدمه ومن بقا الحوادث مقارنة وجودها لزمانين فصاعدا وقد عرفت ان الامتناع
ومقارنة الزمان من المعاني العقلية لا وجود لها في الخارج اقول احتج الشيخ ابو الحسن
الاشعري على ان البقا صفة موجودة زايدة على ذات الباقي بان الشي الحادث حال حدوثه
لا يكون باقيا اذ البقا عبارة عن حصول الذات في الزمان الثاني او مشروط به وذلك حال
الحدوث محال ثم يصير باقيا بعد ذلك فهذا التغير والتبدل ليس في ذات الحادث اذ الذات ليس
مما لم يكن ذاتا ثم صار ذاتا ولا في عدم البقا او عدم البقا تحصل لم يصر باقيا بل في صفة
زايدة هي البقا وهو المطلوب ونوقض هذا الدليل بالحدوث اى لو صح ما ذكرتم من الاحتجاج
لزم ان يكون الحدوث صفة ثبوتية زايدة على الذات لان الشي الحادث لم يكن حادثا ثم صار حادثا
وهذا التبدل ليس في الذات ولا في عدم الحدوث بعين ما ذكرتم فيكون في صفة زايدة هي الحدوث
لكن الحدوث ليس امرا ثبوتيا لما مر في بحث القدم والحدوث ولما ابطل المصنف ما احتج به
الشيخ اراد ان يحقق معنى بقا الله تعالى وبقا المحدثات حتى يعلم ان البقا هل هو صفة ثبوتية
ام لا فقال واعلم ان المعقول من بقا الباري تعالى امتناع عدمه ومن بقا الحوادث مقارنة

وجودها لمرتاش فصاعدا وقد عرفت من قبل ان الامتناع ومعارضة النبي للرهان في المعاني
العقلية التي لا وجود لها في الخارج فلا يكون البقا امرا ثبوتيا زائدا على الذات **قال**
د في صفات اخر اثبتها الشيخ وهي الاستوا واليد والوجه والعين للظواهر الواردة بذكرها
واولها الباقون وقالوا المراد بالاستوا الاستيلا وباليد القدرة وبالوجه الوجود وبالعين
البصر والاولى اتباع السلف في الايمان بها والرد الى الله تعالى **اقول** البحث
الرابع في صفات اختلف في اثباتها المذكورة اثبتها الشيخ ابو الحسن الاشعري وتلك الصفات
هي الاستوا واليد والوجه والعين للظواهر الواردة بذكرها من الآيات نحو قوله تعالى
الرحمن على العرش استوى وقوله يد الله فوق ايديهم وقوله كل شيء هالك الا وجهه وقوله
انك باعيننا واول هذه الآيات الباقون من المتكلمين وقالوا المراد بالاستوا الاستيلا
وباليد القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر وقال المصنف الاولى في ذلك اتباع السلف
في الايمان بها والرد الى الله تعالى **قال ه** في التكوين قالت الحنفية التكوين صفة
قديمة تغاير القدرة فان متعلق القدرة قد لا يوجد اصلا بخلاف متعلق التكوين والقدرة تتعلق
بامكان الشي والتكوين بوجوده قلنا الامكان بالذات فلا يكون بالغير والتكوين هو
التعلق الحالي ولذلك يترتب عليه الوجود كما قال تعالى انما امرنا لشي اذا اردناه ان نقول له كن
فيكون **اقول** البحث الخامس في التكوين قالت الحنفية التكوين صفة قديمة لله تعالى
وهي تغاير القدرة لوجهين آ ان متعلق القدرة اعني الممكن قد لا يوجد اصلا كالعنقا وبحر
من زيبق بخلاف متعلق التكوين اعني المكون فانه يستحيل ان لا يوجد فيكون التكوين غير
القدرة ب ان القدرة تتعلق بامكان الشي المقدور وتؤثر في صحة وجوده والتكوين يتعلق
بوجود المقدور ويؤثر فيه فيكون التكوين غير القدرة قلنا في الجواب عن هذين الوجهين
انا لا نسلم ان القدرة متعلقة بامكان المقدور ومؤثرة فيه لان الامكان للممكن بالذات والذاتي
لا يكون بالغير وهذان الوجهان مبنيان على هذه المقدمة الممنوعة فلا يصح ما ذكرتم والحق
في ذلك هو ان التكوين هو التعلق الحالي اي هو تعلق القدرة بالمقدور حال الايجاد ولذلك
يترتب عليه وجود المقدور كما قال الله تعالى انما امرنا لشي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
فان الآية تدل على ان التكوين انما يكون حال ارادة ايجاده والوجود يترتب عليه لقوله فيكون اذ
الفاء للتعقيب المرتب واذا كان التكوين عبارة عن التعلق المذكور لا يكون صفة قديمة لله تعالى
قال و في انه سبحانه يصح ان يرى في الآخرة بمعنى انه ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة
انكشاف البدر المرئي خلافا للمعتزلة من غير ارتسام واتصال شعاع به وحصول مواجهة
خلافا للمشبهة والكرامية لنا الاول فدل عليه وجوه سمعية آ ان موسى عليه السلام سال الرؤية
فلو استحال لكان سواله جهلا او عبثا ب انه تعالى علقها باستقرار الجبل وهو من حيث هو ممكن

فكذا المعلق به ج قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة د قوله كلا انهم عن ربهم
يومئذ لمحجوبون واما الثاني فلتقدسه عن الجهة والمكان **اقول** البحث السادس
في ان الله تعالى يصح ان يرى في الآخرة على معنى انه يصح ان ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة
انكشاف البدر المرئي اي يحصل لنا علم بذاته في نسبة ذلك العلم الى العلم الحاصل لنا الآن اي بذاته تعالى
نسبة العلم بالبدر المرئي بعد رؤيته الى العلم به قبل رؤيته كما اشار الصادق اليه بقوله
ستروّن ربكم كما تروّن القمر ليلة البدر خلافا للمعتزلة فانهم ينكرون كونه تعالى مرئيا وتلك
الرؤية تكون من غير ارتسام صورة المرئي في الرائي ومن غير اتصال شعاع بالمرئي على المذهبين
ومن غير حصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية فانهم انما جوزوا رؤيته تعالى
لاعتقادهم كونه تعالى في المكان والجهة لنا الاول وهو الانكشاف التام فدل عليه وجوه اربع
سمعية آ ان موسى عليه السلام سال الرؤية لقوله ارني انظر اليك فلو استحال الرؤية لكان سوال
موسى جهلا ان لم يكن عالما باستحالتها او عبثا ان كان عالما بها وكلاهما على الانبياء
محال ولقائل ان يقول ان سوال موسى كان عن لسان قومه بدليل قوله تعالى حكاية عنهم
لن نومن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وقوله تعالى حكاية عنه حين اخذ الصاعقة
اتهلكنا بما فعل السفها وان سلم لكن ذلك ليس معصية حتى لا يجوز على الانبياء ب انه تعالى
علق الرؤية باستقرار الجبل بقوله فان استقر مكانه فسوف تراني واستقرار الجبل من حيث
هو استقرار الجبل ممكن واذا كان المعلق عليه وهو استقرار الجبل ممكنا فكذلك المعلق به وهو
الرؤية يكون ممكنا وهو المطلوب وانما قال من حيث هو استقرار الجبل لئلا يقال انه تعالى
علق الرؤية على شرط محال وهو استقرار الجبل حال كونه متحركا لعدم حصول الرؤية بالاجماع
فان المذكور في الآية ليس الا نفس استقرار الجبل وهو من حيث هو ممكن فان قلت لو كان
المعلق عليه نفس الاستقرار وقد حصل لوجب حصول الرؤية وهو باطل اجماعا قلت المعلق
على نفس الاستقرار هو الرؤية في الزمان المستقبل فيحتمل ان يحصل في الآخرة وبطلانه غير معلوم
اجماعا اذ الكلام فيه ج قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر حقيقة في الرؤية
وفيه نظر لان الحقيقة انما يكون مرادة من هذه الآية اذا لم يكن لها معارض عقلي وهو ممنوع
لما سيجي د قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فان الآية تدل على ان الله تعالى توعد الكفار
على انهم يوم القيامة لمحجوبون عن الله وذلك يقتضي ان لا يكون المؤمنون محجوبين عنه تعالى
والا لم يكن لتخصيص الحجاب بالكفار وايعادهم عليه فائدة واذا لم يكونوا محجوبين عنه فيرونه
وهو المطلوب وفيه نظر لانه تعالى انما يكون مرئيا عند رفع الحجاب ان لو جاز رؤيته
وهو ممنوع واما الثاني وهو عدم الارتسام واتصال الشعاع والمواجهة فلتقدسه عن الجهة
والمكان لما مر في البحث الثاني في الفصل الثاني في التنزيهات **قال** واستدل بان

الجسم مرئي لانا نرى الطويل والعريض والطول ليس بعرض اذ لو كان عرضا لكان قائما
لا بجزء واحد فيكون اكبر مقدارا فينقسم او بأكثر فيقوم الواحد بمتعدد وهو محال والعرض
انضمامي فالمصحح مشترك وهو اما الحدوث او الوجود والاول عدمي فتعين الثاني واعترض
عليه بان التاليف عرض والصحة عدمية فلا تحتاج الى سبب وان سلم فلا نسلم وجوب كونه
مشتركا وجوديا فان المختلفين قد يشتركان في اثر واحد والصحة لما كانت عدمية جاز
ان يكون لعدم وان سلم فلم لا يجوز ان يمتنع رؤيته لفوات شرط او وجود مانع اقول
هذا دليل للشيخ على جواز الرؤية مدخول وتقريره ان يقال الجسم مرئي لانا نرى الطويل
والعريض والطول ليس بعرض اذ لو كان عرضا فيكون الطول اما قائما بجزء واحد من اجزاء
الجسم فيكون ذلك الجزء اكبر مقدارا من حجم جزء واحد لكون مقدار ذلك الجزء مطابقا لمقدار
الطول لكن ذلك محال والا لكان ذلك الجزء منقسما كالطول وانه محال او يكون الطول
قائما بأكثر من جزء واحد فيقوم العرض الواحد بمحال متعددة وهو باطل لما عرفت في البحث
الخامس من الفصل الاول من الباب الثاني من الكتاب الاول واذا كان الطول جوهرا وهو مرئي
فيكون الجوهر مرئيا والعرض كاللون انضمامي فيكون صحة الرؤية مشتركة بينهما فالمصحح للرؤية
ايضا يكون مشتركا وذلك المصحح اما الحدوث او الوجود والاول وهو ان المصحح هو الحدوث باطل لكونه
عدميا اذ العدم ملحوظ في مفهوم الحدوث فتعين الثاني اعني كون المصحح هو الوجود والوجود
مشترك بين الواجب وغيره فيكون صحة الرؤية التي هي معلولة للوجود مشتركة ايضا فيصح رؤية
الله تعالى وهو المطلوب واعترض على هذا الدليل بان المرئي انما هو [illegible] بعضها
ببعض لا الطول و[illegible] عرض فيكون المرئي انما هو العرض فقط سلمنا ان المرئي جوهر
لكن لا نسلم ان صحة الرؤية معللة بعلة فان الصحة عدمية لما عرفت من ان الامكان امر عدمي
والامور العدمية لا تحتاج الى سبب وان سلم احتياج صحة الرؤية الى سبب مصحح لكن لا نسلم
وجوب كون ذلك المصحح مشتركا بين الجوهر والعرض او وجوب كونه وجوديا حتى لا يكون
الحدوث العدمي مصححا اما عدم وجوب كونه مشتركا فلان المختلفين قد يشتركان في
اثر واحد اي يكون اثر احدهما مماثلا لاثر الاخر ويجوز تعليل المتماثلين بعلتين مختلفتين
واما عدم وجوب كونه وجوديا فلان صحة الرؤية لما كانت عدمية والامور العدمية
جاز ان يكون معللة بعدم اذ يجوز تعليل عدمي بعدمي كما يقال عدم العلة علة العدم فيصح
تعليلها بالحدوث وان سلم ان المصحح ليس هو الحدوث بل الوجود لكن لم لا يجوز ان يمتنع
رؤية الله تعالى في الاصل لفوات شرط او لوجود مانع وذلك لان الحكم كما يعتبر فيه تحقق حصول
المقتضي كذا يعتبر فيه حصول الشرائط وارتفاع الموانع فلعل [illegible] في هذا الحكم
لفوات شرط وهو انطباع صورة المرئي في عيننا او اتصال الشعاع الخارج منها بالمرئي او لوجود

مانع بان يكون ذاته تعالى غير قابلة للرؤية كالحيوة فانها مصححة للجهل والشهوة مع ان ذاته
غير قابلة لهما قال احتج المعتزلة بوجوه آ قوله تعالى لا تدركه الابصار واجيب
بان الادراك هو الاحاطة ولا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الاحاطة نفيها مطلقا وبان معنى الآية
لا تدركه جميع الابصار وذلك لا يناقض ادراك البعض ب قوله تعالى لن تراني وكلمة لن للتابيد
واجيب بالمنع اقول احتج المعتزلة على امتناع رؤيته تعالى بوجوه ستة الوجه الاول
هو ان قوله تعالى لا تدركه الابصار يقتضي انه لا تدركه الابصار في شيء من الاوقات لان قولنا تدركه
الابصار يناقض لقولنا لا تدركه الابصار وقولنا لا تدركه الابصار صادق فيلزم كذب قولنا
تدركه الابصار واذا ثبت ذلك ثبت كذب قولنا تدركه بعض الابصار اذ لا قائل بالفرق واجيب
عن هذا الوجه بجوابين الجواب الاول هو ان الادراك عبارة عن الرؤية على سبيل الاحاطة من
جميع جوانبه فيكون اخص من مطلق الرؤية والآية تدل على نفي الادراك اعني نفي الرؤية على سبيل
الاحاطة ولا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الاحاطة نفي الرؤية مطلقا اذ لا يلزم من نفي الخاص نفي
العام والجواب الثاني هو ان معنى الآية لا تدركه جميع الابصار لكون الابصار جمعا محلى بالالف
واللام وهو يفيد العموم كما ثبت في موضعه فيكون في قوة قولنا لا تدركه بعض الابصار وذلك
لا يناقض ادراك بعض الابصار اياه لان السالبة الجزئية لا تناقض الموجبة الجزئية وقوله تدركه بعض
بعض الابصار كاذب اذ لا قائل بالفرق ممنوع فان ابصار الكفار لا تدركه اتفاقا وفي هذين
الجوابين نظر اما في الاول فلانا لا نسلم ان ادراك الشيء عبارة عن رؤيته على سبيل الاحاطة
لانهم يقولون ادركت الشمس ولا يريدون به رؤيتها من جميع جوانبها واما في الثاني فلان هذه
الآية وما قبلها في معرض المدح فيكون نفي الابصار مدحا ويلزم من ذلك ان يكون الابصار نقصا فيكون
المراد عموم السلب فصدق السالبة الجزئية لا ينافي صدق الكلية وللقائل ان يقول المدح هو نفي
الادراك البصري الذي من شرطه ارتسام الشبح او خروج الشعاع ولا نزاع في نفي ذلك اما الحالة التي
يحصل بعد احد هذين الشيئين من غير حصول احدهما فممنوع انه نقص فالنزاع ما وقع الا فيه
الوجه الثاني قوله تعالى لموسى حين سأل الرؤية لن تراني وكلمة لن للتابيد باتفاق اللغة فيلزم
نفي رؤية موسى ابدا ويلزم منه ان لا يراه احد لعدم القائل بالفرق اجيب عن هذا
الوجه بمنع كون كلمة لن للتابيد وان سلم فلم لا يجوز ان يكون المراد بالتابيد ههنا طول المدة
كالخلود في قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها كما يجيء بيانه وفيه نظر
قال ج قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله الآية نفي الرؤية وقت الكلام فيستلزم عمومه
لعدم القائل بالفصل واجيب بان الوحي كلام يسمع بسرعة سواء كان المتكلم به محجوبا عن
السامع او لم يكن د انه سبحانه استعظم طلب رؤيته ورتب الوعيد والذم عليه فقال فقد
سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وقال وقال الذين

لا يرجون لقانا الاية ولتعجب بان الاستعظام لاجل انهم طلبوا ذلك تعنتاً وعناداً اقول
الوجه الثالث قوله وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولاً فيوحي
باذنه ما يشاء انه علي حكيم نفى الرؤية وقت الكلام لانه نفى التكليم الا على احد الوجوه الثلثة وكل
منها ينافي الرؤية اما الاول فلان المنافي فيه لا يسمى وحياً واما الآخرين فظاهر واذا ثبت
نفي الرؤية وقت الكلام ينتفي في غيره من الكلام لعدم القائل بالفصل والجواب عن هذا الوجه
بانا لا نسلم ان الوحي ينافي الرؤية اذ الوحي هو كلام يسمع بسرعة سواء كان المتكلم بذلك الكلام
محجوبا عن السامع او لم يكن اذ لو كان عبارة عن الكلام الذي يكون المتكلم به محجوباً لكان قوله
او من وراء حجاب لغواً بلا فائدة وانه باطل وفيه نظر لانه انما يكون لغوا ان لو لم يكن
المراد بالوحي هو الالهام كما ذكره المفسرون وهو ممنوع واما الثاني فلانا نسلم نفي المقام
لان الله تعالى في معرض بيان عظمته وسرعة الكلام لا يدل على العظمة الوجه الرابع هو انه
سبحانه استعظم طلب الرؤية ورتب الوعيد والذم على طلب رؤيته تعالى اما انه فقد سألوا
موسى اكبر من ذلك اي الرؤية فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم اي بطلبهم لرؤية
الله جهرة ولذلك رتب الذم والوعيد على طلب الرؤية في قوله تعالى حكاية عن الكفار وقال
الذين لا يرجون لقانا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا
عتواً كبيراً اذ معناه وقال الكفار وهم الذين لا يرجون لقانا هلا انزل علينا الملائكة
ليخبرونا بان محمداً عليه السلام نبي او نرى ربنا ليخبرنا بذلك ويأمرنا باتباعه وتصديقه ثم
اقسم الله عز وجل فقال لقد استكبروا في انفسهم بطلب الرؤية وعتوا بذلك عتوا كبيراً اي طغوا
بذلك طغيانا وعناداً عظيما فعلم بان طلب الرؤية يستلزم الذم والعقاب وحق لا يجوز
ان يرى في الآخرة والا لوجب ان يعاقبوا بها وهو باطل لان القائل بالرؤية انما يقول ان الرؤية
من اعظم المثوبات واجلها فكيف يكون سببا للعقاب والجواب عن هذا الوجه بان الله
انما استعظم طلب رؤيته ورتب الذم والوعيد عليه لاجل انهم طلبوا الرؤية تعنتا وعنادا
بدليل انهم طلبوها في الدنيا قبل اعطاء الله تعالى لابصارهم القوة التي بها تقوى على رؤيته فلذلك
استعظمه ورتب الذم والوعيد عليه والدليل على ذلك انه تعالى ذمهم بعدم رجائهم لقاء
الله في الآخرة بقوله وقال الذين لا يرجون لقانا اي في الآخرة فعلم بان انقطاع الرجاء عن
رؤية الله في الآخرة مذموم فيثبت جواز رؤيته في الآخرة اذ لو امتنع جاز انقطاع الرجاء عن
رؤيته والا يلزم وقوع تكليف ما لا يطاق وانه باطل واذا ثبت ذلك علم بان الذم انما
هو مرتب على طلب رؤيته في الدنيا لا في الآخرة فلا يستلزم المطلوب قال ره
ان الابصار في الشاهد يجب اذا كانت الحواس سليمة والشيء جائز الرؤية ومقابلاً للرائي كالجسم
المحاذي له او في حكمه كالاعراض القائمة به والصور المحسوسة في المرآة ولم يكن في غاية القرب

والبعد واللطافة والصغر ولم يكن بينهما حجاب والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال لا نراها والستة
بل الغير لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالى وسلامة الحاسة حاصلة الآن فلو صح رؤيته لوجب
ان نراه الآن واللازم باطل فالملزوم مثله والجواب بان الغائب ليس كالشاهد فلعل
رؤيته يتوقف على شرط حادث لم يحصل الآن ولم يكن لعدم الحصول عند هذه الشرائط وايضا
لا نسلم المقابلة والانطباع وكل مرئي ليس بمقابل ومنطبع في الرائي ولعدم منع الكبرى دعوى
الضرورة فيها باطل لاختلاف العقلاء فيه والنقض بابصار الله تعالى ايانا اقول الوجه
الخامس هو ان الابصار في الشاهد اي فيما عندنا من المحسوسات يجب اذا كانت الشروط
الثمانية موجودة احدها كون الحواس سليمة اذ لو كانت ماؤفة لم يجب الرؤية وثانيها كون
الشيء المرئي جائز الرؤية اذ لو كان ممتنع الرؤية لما امكن الرؤية وثالثها كون الشيء المرئي مقابلا
للرائي كالجسم المحاذي للرائي او كونه في حكم المقابل له كالاعراض القائمة بالجسم المقابل فانها
في حكم محالها وكالصورة المحسوسة في المرآة المقابل للرائي فانها لكونها قائمة بالمرآة في حكم المرآة
اذ لو لم يكن مقابلا ولا في حكمه امتنع الرؤية ضرورة ورابعها هو ان لا يكون الشيء المرئي في
غاية القرب من الرائي وخامسها هو ان لا يكون الشيء المرئي في غاية البعد منه وسادسها
هو ان لا يكون الشيء المرئي في غاية اللطافة وسابعها هو ان لا يكون الشيء المرئي في غاية الصغر
اذ لو كانت في غاية القرب او البعد او اللطافة او الصغر لما امكن الرؤية وثامنها هو
ان لا يكون بين الشيء المرئي والرائي حجاب مانع عن الابصار وذلك ظاهر اذ لو لم يجب الرؤية
عند وجود هذه الشرائط لوجب ان يكون بحضرتنا جبال شامخة ونحن لا نراها والشروط
الستة الاخيرة وهي كون المرئي مقابلا للرائي او في حكمه وعدم كونه في غاية القرب والبعد واللطافة
والصغر وعدم الحجاب بين المرئي والرائي لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالى لان ذلك يستلزم
كونه تعالى في جهة وحيز وقد بيناه انه تعالى منزه عنها فيبقى شرطان احدهما سلامة الحاسة والثاني صحة
كونه مرئيا لكن الاول وهو سلامة الحاسة حاصلة لنا الآن فلو صح رؤيته وجب حصول
الشرطين ووجب ان نرى الله الآن واللازم وهو رؤية الله الآن باطل فالملزوم وهو جواز
رؤيته مثل اللازم يكون باطلا وهو المدعى وقد اخذ المصنف بشرط اعتبره القوم وراء
الثمانية المذكورة وهو ان يكون الرائي قاصدا للابصار اذ لو لم يكن قاصدا له بل كان غافلا
عنه فربما حصل هذه الشرائط ولم يحصل الابصار والجواب عن هذا الوجه بان الابصار في
الغائب عن الابصار وهو ما ليس من شانه ان يكون محسوسا ليس كالابصار في الشاهد فلعل رؤيته
تتوقف على شرط لم يحصل لنا الآن كالقوة التي يعطيها الله تعالى لابصارنا يوم البعث كما يتوقف
على هذا الادراك ولم يكن الرؤية واجبة الحصول عند هذه الشرائط بل يكون بخلق الله تعالى
هذه الشروط معدات لم قلتم انه ليس كذلك الوجه السادس انه تعالى لا يقبل المقابلة للرائي

ايانا
اي الكبرى منقوضة
بابصار الله تعالى فان الكبرى
ليس منعا بالذات لله تعالى
ولا منطبعا فيه مع تحقق الابصار
دونه نظر لان المدعى ان الابصار
بالعين يتوقف على المقابلة والانطباع
وليس ابصار الله تعالى ايانا بواسطة
العين فلا يتوجه النقض ٥

ولا الهٰ ينطبع فيه لما عرفت من نفي الجسمية وكونه تعالى في جهة وكل مرئي هنا بل المرآتي منطبع فيه بالضرورة فالله تعالى لا يكون مرئيا واجيب عن هذا الوجه بمنع الكبرى وهو ان يقال لا نسلم صدق قولكم كل مرئي هنا بل المرآتي منطبع فيه وما ادعيتم من الضرورة في الكبرى باطل لاختلاف العقلاء في صدقها فلو كانت الكبرى ضرورية الصدق لما اختلف في صدقها وبيان ما ذكرتم من الكبرى منتقض بابصار الله تعالى ذاته مع ان ذاته ليس مقابلا لذاته ولا منطبعا فيه فبطل كلية ما ذكرتم من الكبرى قال الباب الثالث في افعاله وفيه مسايل

الاولى قال الشيخ ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له وقال القاضي كونها طاعة ومعصية بقدرة العبد وقال امام الحرمين وابو الحسين والحكما انها واقعة بقدرة خلقها الله في العبد وقال الاستاذ المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله وقدرة العبد وقال جمهور المعتزلة العبد يوجد فعله باختياره ومنع بوجوه الاول ان الترك ان امتنع عليه حال الفعل كان مجبرا لا مختارا وان لم يمتنع احتاج فعله الى مرجح يجب ان لا يكون من العبد دفعا للتسلسل ويلزم الجبر الثاني انه لو اوجد فعله باختياره لكان عالما بتفاصيله فيحيط بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة وعرف احيازها الثالث لو اختار العبد وناقض مراده مراد الله تعالى لزم جمعهما او رفعهما او الترجيح بلا مرجح فان قدرته وان كانت اتم لكنها بالنسبة الى هذا المقدور على سوآ

اقول الباب الثالث في افعال الله تعالى وفي هذا الباب مسايل المسئلة الاولى قال الشيخ ابو الحسن الاشعري ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا تاثير لقدرة العبد فيها اصلا وقال القاضي ابو بكر الباقلاني ان ذات الافعال واقعة بقدرة الله وكون الافعال طاعة او معصية كالزنا صفات تقع بقدرة العبد وقال امام الحرمين وابو الحسين البصري والحكما ان الافعال واقعة بقدرة خلقها الله في العبد اي الله تعالى يوجد في العبد القدرة والارادة ثم تلك الارادة والقدرة توجبان الفعل المقدور وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني المؤثر في ذات الفعل مجموع قدرة الله وقدرة العبد وقال جمهور المعتزلة العبد يوجد فعله باختياره ومنع قول المعتزلة بوجوه ثلثة الوجه الاول هو ان ترك الفعل ان امتنع على العبد حال صدور الفعل عنه كان العبد مجبرا في فعله لا مختارا اذ الفاعل المختار هو الذي يتمكن من الفعل والترك وان لم يمتنع الترك عليه بل يتمكن منه احتاج فعل العبد في وجوده الى مرجح والا يلزم الترجيح من غير مرجح ويجب الفعل معه اذ لو امكن ان يوجد ولم يوجد حتى فان لم يتوقف وجوده على امر اخر لزم الترجيح بلا مرجح وان توقف لم يكن المرجح تاما او لا مرجحا بل بعضه هذا خلف ولا يكون صادرا من العبد اذ لو كان ذلك المرجح صادرا من العبد لاحتاج الى مرجح آخر اذ يعود التقسيم اليه ويتسلسل فاذن لا بد من مرجح موجب للفعل غير صادر من العبد دفعا للتسلسل وحينئذ يلزم الجبر لان عند وجوده وذلك المرجح يجب الفعل وعند

عدمه يمتنع فلم يكن العبد مستقلا بالايجاد وفيه نظر لانهم يقولون معنى الاختيار هو استوا الطرفين بالنسبة الى القدرة ووجوب وقوع احدهما بحسب الارادة فمتى حصل المرجح وهو الارادة وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع وذلك غير مناف لاستوا الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها الوجه الثاني هو ان العبد لو اوجد فعله باختياره لكان عالما بتفاصيل فعله اذ لو جاز ان يكون الموجد بالاختيار لشي غير عالم به على التفصيل لانسد علينا باب اثبات كونه تعالى عالما بكل الموجودات لجواز ان يصدر عنه العالم بما فيه من الموجودات مع عدم علمه بشي منها حينئذ وهو باطل واذا كان عالما بتفاصيل فعل نفسه فيكون الفاعل للحركة البطيئة الذي فعل السكون في بعض الاحياز والحركة في بعضها محيط علمه بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة وعرف احياز تلك السكنات وهو باطل لانه لا شعور له بشي من ذلك وفيه نظر لان البطوليين يتخلل السكنات كما عرفت الوجه الثالث لو كان العبد مختارا في افعاله وناقض مراد العبد مراد الله بان يريد العبد تسكين جسم في زمان معين واراد الله تحريكه في عين ذلك الوقت فان وقع مراد كل منهما يلزم الجمع بين النقيضين وان لم يقع مراد كل منهما لزم رفع النقيضين وان وقع مراد احدهما دون الآخر لزم الترجيح بلا مرجح لان قدرة الله وان كانت اتم من قدرة العبد لانه قادر على ما لم يقدر العبد عليه لكنها بالنسبة الى هذا المقدور المعين على السوا اي مساوية لقدرة العبد لان لكل واحد منهما مستقل بالتاثير في هذا المقدور واذا كان كذلك امتنع ترجيح قدرة الله على قدرة العبد لامتناع الترجيح من غير مرجح وفيه نظر لان القدرتين ليستا متساويتين في الاستقلال بالتاثير بل هما متفاوتتان في القوة والضعف فالضعيف وان قدر على فعل بالاستقلال يقدر عليه القوي لكن القوي يقدر على منعه من ذلك الفعل وهو لا يقدر على منع القوي وحينئذ فيما فرض حركة ذلك الجسم ولا يلزم الترجيح من غير مرجح قال احتجوا بالمعقول والمنقول اما الاول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا لقبح تكليفه واجيب بانه مشترك اذ المامور به عند استوا الدواعي ومرجحه واجب ممتنع وعند رجحانه واجب وايضا ان كان معلوم الوقوع وجب وقوعه وان كان معلوم اللاوقوع امتنع ومع هذا فانه تعالى لا يسأل عما يفعل اقول احتجت المعتزلة على ان افعال العباد منوطة باختيارهم بالمعقول والمنقول اما الاول وهو المعقول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا في فعله لكانت افعاله جارية مجرى حركات الجمادات ولو كان كذلك لقبح تكليفه بشي لاستحالة تكليف الجماد وما يجري مجراه لكن العقلاء اتفقوا على جواز التكاليف فعلم بان فعل العبد ليس بخلق الله تعالى بل بقدرته واختياره واجيب عنه بان هذا الالزام مشترك لوجهين الاول هو ان الفعل المامور به العبد عند استوا

الداعي الى الفعل والداعي الى الترك وعند مرجوحية داعي الفعل يمتنع الحصول وعند رجحان
داعي الفعل داعي الترك ويجب الحصول فلا يكون مقدورا للعبد فيقبح التكليف لانا نقول
ان فعل العبد لو كان معلوم الوقوع لله وجب وقوعه وان كان معلوم اللاوقوع له
كان ممتنع الوقوع وهاهنا ان المقدمتان مسلمتان عند المعتزلة واذا كان كذلك لا يكون
للعبد فيه فعله بانه يقبح التكليف فعلم بان الالزام وارد على الكل ومع هذا فيمكن
ان يجاب عنه بان يقال سلمنا ان فعل العبد يجري مجرى حركات الجمادات لكن لا نم قبح التكليف
وانما يلزم ان لو كانت افعاله تعالى معللة بالاغراض وليس كذلك فانه تعالى لا يسال عما يفعل

قال واما الثاني فهو من وجوه آ الايات التي اضافت الافعال الى العباد
وعلقتها بمشيتهم كقوله فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن حتى
يغيروا ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم فطوعت له نفسه من يعمل سوءا يجز به
كل امرئ بما كسب رهين فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فمن شاء ذكره
فمن شاء ان يتقدم او يتاخر وعورض بنحو قوله تعالى خالق كل شيء خلقكم وما تعملون
من يشا الله يضلله ومن يشا يجعله على صراط مستقيم **اقول** واما الثاني اي المنقول فهو من
وجوه آ هو ان الايات التي اضافت الافعال الى العباد كقوله تعالى فويل للذين يكتبون
الى قوله كل امرئ بما كسب رهين والايات التي علقت الافعال بمشية العباد كقوله تعالى
من شاء فليؤمن الى اخره يدل على ان افعال العباد واقعة بقدرتهم واختيارهم وهو المطلوب
وعورض بان ما ذكرتم من الايات الواردة باضافة الافعال الى العباد وتعليقها
على مشيتهم وان كانت دالة على ما ذكرتم لكن معنا ما يدل على ان الافعال غير واقعة بقدرة
العباد وغير معلقة بمشيتهم اما ما يدل على الاول فهو قوله تعالى الله خالق كل شيء
وقوله خلقكم وما تعملون فان هاتين الايتين يدلان صريحا على ان الافعال واقعة بقدرة
الله تعالى مخلوقة له واما ما يدل على الثاني فهو قوله من يشا الله يضلله ومن يشا يجعله على
صراط مستقيم فان هذه الاية تدل على انها معلقة بمشيته تعالى دون مشية العباد **قال**
الثاني الايات المشتملة على الوعد والوعيد بها والمدح والذم عليها وهي
اكثر من ان تحصى واجيب بان السعادة والشقاوة جبلية كتبت له قبله والاعمال امارات
وترتب الثواب والعقاب عليها من حيث انها معرفات لا موجبات **اقول**
الوجه الثاني من الوجوه النقلية هو ان الايات المشتملة على الوعد بالثواب بسبب الافعال
وهي الطاعات كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس
نزلا وعلى الوعيد بالعقاب بسبب الافعال وهي المعاصي كقوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق
اثاما يضاعف له العذاب وعلى المدح بالافعال كقوله وابراهيم الذي وفى الاية وعلى الذم

هذا اشارة الى جواب آخر بمنع الملازمة وتوجيهه ان يقال لا نسلم ان العبد لو كان مجبورا لبطل التكليف لان غايته التكليف بالمحال وهو جائز عند الله تعالى

بحلمه

٩٥

عليها كقوله تعالى اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا اكثر من ان تحصى مع انها دالة على ان
افعال العباد واقعة بقدرتهم واختيارهم لا بقدرة الله تعالى والا لكان الوعد والوعيد والمدح
والذم بسببها مستقبحا لكون افعالهم جارية مجرى حركات الجمادات واجيب عن
هذا الوجه بان المقتضي للمدح والثواب انما هو السعادة والموجب للذم والعقاب انما هو الشقاوة
دون الافعال والسعادة والشقاوة كتبت للعبد قبل وجوده لقوله عليه السلم السعيد من سعد
في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه والاعمال الصالحة امارات للسعادة والاعمال الغير
الصالحة امارات للشقاوة فان قلت لو كانت السعادة والشقاوة جبلية ولا مدخل
للافعال فيها فلم يترتب الثواب والعقاب عليها قلت ترتب الثواب والعقاب عليها ليس
من حيث ان الافعال الصالحة موجبات للثواب والافعال الغير الصالحة موجبات للعقاب بل
من حيث ان الافعال معرفات وامارات للثواب والعقاب فلا يلزم ما ذكرتم فيكون قوله
وترتب الثواب الى اخره اشارة الى جواب سؤال مقدر وتقريره ما ذكرنا **قال**
الثالث اعتراف الانبيا عليهم السلم بذنوبهم كقوله تعالى حكاية عن آدم ربنا ظلمنا انفسنا
وعن يونس سبحانك اني كنت من الظالمين وعن موسى رب اني ظلمت نفسي وعورض
بقوله تعالى حكاية عن موسى ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء ونظايره **اقول**
الوجه الثالث من الوجوه النقلية اعتراف الانبيا بذنوبهم كما في الايات التي اوردها يدل على
كونهم فاعلين لافعالهم وعورض هذا الوجه بما اورده المصنف من الاية الدالة على
ان ذلك بخلق الله ومشيته ونظايره كقوله تعالى من يشا الله يضلله ومن يشا يجعله على صراط
مستقيم **قال** د الايات الدالة على ان افعاله لا تتصف بصفات افعال العباد
من الظلم والاختلاف والتفاوت كقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام
للعبيد وما ظلمناهم لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ما ترى في خلق
الرحمن من تفاوت واجيب بان كونه ظلما تعرض بعض الافعال بالنسبة الينا لقصور
ملكنا واستحقاقنا وذلك لا يمنع صدور اصل الفعل عن الباري تعالى مجردا عن هذا
الاعتبار واما نفي الاختلاف والتفاوت من القران وخلق السموات اذ الكلام فيهما
اقول الوجه الرابع من الوجوه النقلية الايات الدالة على ان افعاله لا تتصف
بصفات افعال العباد من الظلم والتفاوت والاختلاف اما الدالة على عدم اتصاف افعاله
بالظلم فكقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وقوله وما ربك بظلام للعبيد وقوله
وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون واما الدالة على عدم اتصاف افعاله بالاختلاف
فكقوله تعالى لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فعلم من المفهوم ان كل
ما كان من عند الله لا يكون فيه اختلاف واما الدالة على عدم اتصاف افعاله بالتفاوت

اعتبارهم

فكونه تع ما نرى في خلق الرحمن من تفاوت تدل على ان افعال العباد وغيرها واقعة بقدرة
الله تع وغير مخلوقة له اذ لو كانت مخلوقة له لكان افعال العباد افعالا له فكل ما يكون
صفة لافعال العباد من الظلم والتفاوت والاختلاف يكون صفة لافعاله لكن هذه الايات
تدل على ان افعاله لا تتصف بهذه الصفات فلا يكون افعال العباد واقعة بقدرته تع
مخلوقة له وهو المطلوب واجيب عن هذا الوجه بان ما ذكرتم من الايات لا تدل على
ان افعال العباد لا تصدر عنه تع اما الايات الدالة على نفي الظلم عنه تعالى فلان كون
الفعل ظلما ليس داخلا في ماهية الفعل ولا صفة حقيقية له حتى لو اتصف افعال العباد به
يلزم اتصاف افعاله تع به بل هو صفة اضافية تعرض بعض الافعال بالنسبة الينا وذلك لان
ما كنا بالنسبة الى حقوق العباد ونستحقها فنا انا ها فاذا غيرها منا يكون اخذنا حقوق
العباد ظلما اذ الظلم عبارة عن التصرف في الغير او في حقه من غير استحقاق واما بالنسبة
الى الله تع فلا يكون شيء من ذلك ظلما لانه مالك للكل لا شيء له بالاستحقاق واذا كان كذلك
فكون الظلم صفة اضافية للفعل بالنسبة الينا لا يمنع صدور اصل الفعل عن الباري تع مجردا عن
هذا الاعتبار ثم يعرض له هذا الاعتبار بالنسبة الينا اذ يجوز ان يصدر عنه تع فعل ويعرض ذلك
الفعل بالنسبة الينا اضافة لا بالنسبة الى الله تع لم علم انه محال واما الايتان الدالتان على نفي
الاختلاف والتفاوت عن افعاله تع فلان المراد من نفي الاختلاف نفيه عن القران كما دلت
عليه سياق الاية لا نفي الاختلاف عن افعاله تع فان افعاله تع مختلفة بدليل المشاهدة في مخلوقاته
ومن نفي التفاوت نفيه عن خلق السموات كما دل عليه سياق الاية لا نفي التفاوت عن افعاله
فان مخلوقات الله تع متفاوتة في الرتبة والشرف والرجحان الى غير ذلك من انواع التفاوت
واذا كان كذلك فلا يدلان على مطلوبكم والى ما ذكرنا اشار بقوله واما نفي الاختلاف و
التفاوت ففي القران وخلق السموات اذ الكلام فيهما **قال** واعلم ان اصحابنا لما
وجدوا تفرقة بديهية بين ما نزاوله وبين ما نحسه من الجمادات وذاوهم قيام البرهان
على اضافة الفعل الى الله والعبد مطلقا جمعوا بينهما وقالوا الافعال واقعة بقدرة الله تع
وكسب العبد على معنى ان العبد اذا صمم العزم فالله يخلق الفعل فيه وهو ايضا مشكل
ولصعوبة هذا المقام انكر السلف على المناظرين فيه **اقول** واعلم ان اصحاب
المصنف اي الشاعرة لما وجدوا تفرقة بديهية بين ما نزاوله ونباشره من الافاعيل
وبين ما نحسه من الجمادات من الحركات علموا ان لنا في افعالنا اختيارا ما والبرهان
القائم على امتناع صدور افعالنا عن قدرتنا واختيارنا ذادهم اي طردهم ومنعهم عن
اضافة الفعل الى الله والعبد مطلقا كما عرفت من الوجوه ارادوا ان يجمعوا بينهما فقالوا
الافعال واقعة بمجموع قدرة الله وكسب العبد ومعنى الكسب ان العبد اذا صمم العزم على

صدور الفعل فالله يخلق الفعل فيه والقدرة عليه باجراء العادة فالعبد وان لم يكن موجدا للافعال
بنفسه لكنه كالموجد لها فلذلك جاز الاضافة والتكليف والمدح والذم والوعد والوعيد و
القول بهذا ايضا صعب مشكل لان تصميم العزم ايضا فعل فيكون هو ايضا واقعا بقدرة الله تع
فلا يكون للعبد فيه مدخل اصلا وتعود المحذورات ولصعوبة هذا المقام اي مسئلة خلق الاعمال
انكر السلف على المناظرين فيه لانه يؤدي الى رفع التكاليف او استقباحه او القول بالشريك
عصمنا الله واياكم عن مزال الاقدام في هذا المقام بالنبي عليه السلام **قال** تع
انه تعالى مريد للكائنات من الخير والشر والايمان والكفر لانه موجد الكل ومبدعه ولانه علم
ممن يموت على كفره عدم ايمانه فامتنع وجوده والا لامكن انقلاب علمه جهلا فلا يتعلق
الارادة به **اقول** المسئلة الثانية في ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات وهذا البحث يتوقف
على تمهيد مقدمة وهو ان الارادة عند الاشعري توافق العلم على معنى ان كل ما علم الله وقوعه
فهو مراد الوقوع وكل ما علم عدمه فهو مراد العدم واما عند المعتزلة فالارادة توافق الامر
كل مامور مراد لا غير اذا ثبت هذا فنقول ان الله تع مريد لجميع الكائنات من الخير والشر
والايمان والكفر لوجهين الاول انه موجد لجميع الكائنات ومبدعها على سبيل الاختيار لما مر
وكل من اوجدها على سبيل القصد فهو مريد لها ضرورة فينتج انه تع مريد لجميع الكائنات وهو المطلوب
الثاني انه تع علم من الكافر الذي يموت على كفره كابي جهل مثلا عدم ايمانه لو جوهه فامتنع
وجود ايمانه اذ لو جاز وجوده لجاز ان ينقلب علمه جهلا واذا امتنع وجود ايمانه فلا يتعلق
الارادة بايمانه لاستحالة ارادة الشيء ممن يعلم استحالته فثبت ان كل ما لا يريد لا يقع وينعكس
بعكس النقيض الى قولنا كل ما يقع فهو مريد له وهو المطلوب **قال** احتجت المعتزلة بوجوه
الاول ان الكفر غير مامور به فلا يكون مرادا اذ الارادة مدلول الامر وعلى وفقه الثاني
لو كان الكفر مرادا لوجب الرضا به والرضا بالكفر كفر الثالث انه لو كان مرادا لكان
الكافر مطيعا بكفره لان الطاعة تحصيل مراد المطاع الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده
الكفر والرضا هو الارادة والجواب بان الامر قد ينفك عن الارادة كامر الممتحن والرضا
انما يجب بالقضاء دون المقضي عنه والطاعة موافقة الامر وهو غير الارادة والرضا من
الله تع ارادة الثواب وترك الاعتراض **اقول** احتجت المعتزلة على ان الله غير مريد
لجميع الكائنات بل لبعضها وهو المامورات بوجوه اربعة **ا** ان الكفر غير مامور به اتفاقا
واذا لم يكن مامورا به فلا يكون مرادا اذ لو كان مرادا لكان مامورا به اذ الارادة هي مدلول
الامر وعلى وفقه بالاستقراء وقد ثبت انه غير مامور فلا يكون مرادا واذا لم يكن مرادا وهو
من جملة الكائنات فلا يكون الله تع مريدا لجميع الكائنات وهو المطلوب **ب** انه لو
كان الكفر مرادا لوجب الرضا به لوجوب الرضا بقضاء الله تع والتالي باطل لان الرضا بالكفر كفر

هو ان الكفر لو كان مرادًا لكان الكافر مطيعا بكفره لان الطاعة تحصيل مراد المطاع
لكنه ليس بمطيع فلا يكون مرادا ح قوله تع ولا يرضى لعباده الكفر يدل على انه تع لا يريد الكفر
اذ لو اراده لرضي به لان الرضا هو الارادة لكن الاية تدل على عدم الرضا به فيكون دالة على
عدم الارادة وهو المطلوب واما التعقب في الوجوه الثلثة لا يخفى فكما في الوجه الاول بعينه
والجواب عن الوجه الاول بانا لا نم ان الكفر لو كان مرادا لكان مامورا به وانما يلزم ذلك ان
لو لم ينفك الامر عن الارادة لكن الامر قد ينفك عن الارادة كامر المختبر مثلا كما اذا طلب زيد
ان عبده يشرب الخمر وهو لا يريد ذلك ثم يريد ان يختبر عبده حتى ينظر هل ياتي بذلك ام لا
فيقول اشرب الخمر فانه ح يامر العبد باتيانه ولا يريده واذا جاز انفكاك الامر عن الارادة
جاز ان يكون الكفر مرادا وان لم يكن مامورا به وفيه نظر لانه انما يلزم جواز ارادة الكفر
دون الامر به ان لو جاز انفكاك الارادة عن الامر وهو ممنوع وما ذكر من بيان وجود الامر بدون
الارادة لا يقتضي وجود الارادة بدون الامر اذ لا يلزم من وجود اللازم بدون الملزوم وجود
الملزوم بدون اللازم وعن الوجه الثاني بانا لا نم ان الكفر لو كان مرادا لوجب الرضا به
قوله لوجب الرضا بقضاء الله قلنا انما يلزم ذلك لو كان الكفر نفس قضاء الله تع لكنه ليس
كذلك بل هو مقتضي والرضا انما يجب بقضاء الله دون المقضي فلا يتم ما ذكرتم وايضا رضي
العباد بالكفر كفر لا رضى المعبود وعن الوجه الثالث بانا لا نم ان الكفر لو كان مرادا لكان
الكافر مطيعا بكفره قوله ان الطاعة تحصيل مراد المطاع قلنا لا نم بل الطاعة هي موافقة
الامر والامر منفك عن الارادة وقد ينفك عنه كما عرفت وح لا يكون الكافر مطيعا بكفره لان ما
اتى به من الكفر غير مامور به وفيه ايضا ما قد عرفت على الجواب عن الوجه الاول وعن الوجه الرابع
بانا لا نم ان الاية تدل على عدم ارادته الكفر وانما يلزم ذلك لو كان الرضا هو الارادة للشيء
مطلقا وهو ممنوع اذ الرضا من الله تع ارادته الثواب في حقنا او ترك الاعتراض فح معنى
قوله ولا يرضى لعباده الكفر هو انه تع لا يريد الثواب للعباد للكفر او لا يترك الاعتراض للعباد
للكفر فيكون الكفر منصوبا بنزع الخافض وفيه نظر فان الكفر منصوب لكونه مفعولا به
ليرضى وهو ظاهر وايضا لو كان المراد بالرضا ههنا ترك الاعتراض لوجب ان يعدى بعلى لان
اذ صلة الاعتراض هو على دون اللام **قال** وقالت الحكماء الموجود اما خير محض كالملائكة
والافلاك او الخير فيه غالب فالمقتضي لذات خير والشر واقع بالتبع فان ترك الخير الكثير
لاجل الشر القليل شر كثير **اقول** وقالت الحكماء في شرح القضاء والقدر الموجود
اما خير محض لا يشتمل على قوة اصلا كالملائكة التي يسميها الحكماء بالعقول وكالافلاك او الخير
فيه غالب كالموجودات التي في هذا العالم ولعتبرها لنار فان فيها وان كان شرا من حيث انه
يتاذى بها في بعض الاحوال حيوان الا ان فيها منافع كثيرة لا تكاد تحصى فالمقتضي لها لذات

97

هو تلك الخيرات والشر واقع بالتبع اذ لا يمكن وجود النار وهي على طبيعتها الا ان يكون كذلك
فالحكمة الالهية التي هي ينبوع الخير والجود تقتضي حصول القسم الاول وكذا حصول القسم الثاني لانه
لو لم يحصل القسم الثاني تحرزا عن الشر القليل لانتفت تلك الخيرات الكثيرة وترك الخير الكثير
لاجل التوقي عن الشر القليل شر كثير **قال** ح في الحسن والقبح لا قبح بالنسبة
الى الله تع فانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء ويختار لا علة لصنعه ولا غاية لفعله
واما بالنسبة الينا فالقبيح ما نهي عنه شرعا والحسن ما ليس كذلك وقالت المعتزلة القبيح
قبيح في نفسه وقبحه يكون لذاته او لصفة قائمة بها فيقبح من الله كما يقبح منا وكذلك الحسن
ثم ان منهما ما يستبد العقل بدركه ضرورة كحسن انقاذ الغرقى والهلكى وقبح الظلم او
او استدلالا كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع ولذلك يحكم بهما المتدينين وغيرهم كالبراهمة
ومنهما ما ليس كذلك كحسن آخر رمضان وقبح صوم اول شوال قلنا المراد بالحسن والقبح
ان كان ما يكون صفة كمال او نقص ويكون ملايما للطبع او منافرا له فلا خلاف في كونهما
عقليين وان كان ما يتعلق به في الاجل ثواب او عقاب فالعقل لا مجال له فيه كيف وقد
بان ان العبد غير مختار في فعله ولا مستبد بتحصيله **اقول** المسئلة الثالثة في الحسن
والقبيح اعلم انه لا قبيح بالنسبة الى الله فانه تع مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء ويختار
ما يريد لا علة لصنعه ولا غاية لفعله لما سبق فلا يكون شيء من الافعال بالنسبة اليه قبيحا واما
بالنسبة الى العباد فالقبيح ما نهي عنه شرعا كالحرام والمكروه والحسن ما ليس كذلك كالواجب
والمندوب والمباح وفعل غير المكلف وقالت المعتزلة الفعل القبيح هو الذي يكون قبيحا
في نفسه وقبحه يكون لذاته او لصفة قائمة بذاته واذا كان كذلك فالفعل القبيح يقبح صدوره
من الله كما يقبح منا لان ما بالذات او ما لا ينفك عن الذات لا يزول وكذلك الحسن اي
الفعل الحسن هو الذي يكون حسنا لذاته او لصفة قائمة بذاته ويحسن صدوره من الله تع كما
يحسن منا كما عرفت ثم ان من الفعل القبيح والحسن ما يستقل العقل بادراكه اما بديهة
كحسن انقاذ الغرقى والهلكى وقبح الظلم او استدلالا كقبح الصدق الضار فانه لاشتماله
على صفة المضرة قبيح وحسن الكذب النافع فانه لاشتماله على صفة المنفعة حسن ولاجل ان
الحسن والقبح فيما ذكرنا من الصور يدرك بالعقل يحكم بالحسن والقبح فيما ذكرنا من الصور
المتدينين اعني المتمسكين بكتاب سماوي وغير المتدينين ايضا اعني ما سواهم كالبراهمة ومن
الفعل القبيح والحسن ما ليس العقل مستقلا بدركه لا ضرورة ولا استدلالا كحسن صوم اخر
يوم من رمضان وقبح صوم اول شوال فانه لا مجال للعقل في ادراكهما قلنا في الرد على المعتزلة
ان مرادكم بالحسن ما يكون صفة كمال كالعلم او ما يكون ملايما للطبع كاللذة وبالقبح ما يكون
صفة نقص كالجهل وما يكون منافرا للطبع كالالم فلا خلاف في كونهما عقليين اذ الحاجة

في معرفة الكمال والنقص والملايمة والمنافرة الى الشرع بل العقل مستقل بادراك ذلك ولكن
كان المراد بالحسن ما يتعلق به في الآجل ثواب كالصلوة وبالقبيح ما يتعلق به في الآجل
عقاب كالزنا فالعقل لا مجال له في ادراك هذا بل هو محض حكم الشرع به وكيف لا يكون
مستفادا من الشرع وقد ظهر في مسئلة خلق الاعمال ان العبد غير مختار في فعله ولا مستقل بتحصيل
ذلك بل ما يصدر عنه انما يصدر على سبيل الاضطرار فلا يوصف بالحسن والقبح عقلا قال
ح في انه تعالى لا يجب عليه شي اذ لا حاكم عليه ولانه لو وجب عليه شي فان لم يستوجب الذم بتركه
لم يتحقق الوجوب وان استوجب كان ناقصا لذاته مستكملا بفعله وهو محال والمعتزلة
اوجبوا امورا منها اللطف وهو ان يفعل ما يقرب العبد الى الطاعة فقيل هذا التقريب
يمكنه ان يفعل ابتدا فيكون الوسط عبثا ومنها الثواب على الطاعات فقيل تلك الاعمال
لا تكافي النعم السابقة فكيف يقتضي مكافاة ومنها العقاب على الكباير قبل التوبة فقيل
هو حقه فله عفوه ومنها ان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا فقيل لا اصلح للكافر الفقير
ان لا يخلق ومنها ان لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه واستغنائه عنه قياسا على الشاهد وقد
عرفت فساد ذلك اقول المسئلة الرابعة في انه لا يجب على الله شي وانما قلنا ذلك
لوجهين الاول انه لو وجب عليه شي لوجب بحكم حاكم عليه لامتناع ثبوت الحكم اعني الوجوب
بدون حاكم ضرورة واذ لا حاكم عليه تعالى فلا يجب عليه شي وفيه نظر الثاني انه لو وجب
عليه شي فان لم يستوجب الذم بترك الشي الواجب لم يتحقق الوجوب لان الواجب ما يذم تاركه
وان استوجب الذم بتركه كان الله تعالى ناقصا في حد ذاته مستكملا بفعل ما وجب عليه وهو
محال والمعتزلة اوجبوا على الله تعالى امورا منها اللطف وهو عندهم عبارة عما يقرب
العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا ينتهي الى حد الالجاء فقيل عليه ان هذا
التقريب الى الطاعة الذي اوجبتم على الله امر ممكن في ذاته فيمكنه ان يفعل ذلك التقريب
ابتدا من غير ان يفعل مقربا اولا ثم يقتضي ذلك المقرب هذا التقريب فيكون الوسط اي المقرب
عبثا وكل ما يكون عبثا جاز تركه وكل ما جاز تركه لا يكون واجبا فاللطف لا يكون واجبا
ومن الامور التي اوجبوا على الله الثواب على الطاعات فقيل عليه بان لله تعالى على العباد
النعم السابقة والانعامات السالفة مما لا يمكن عده واحصاؤه واذا كان كذلك فتلك الاعمال
اي الطاعات لا تكافي تلك النعم السابقة فكيف يقتضي مكافاة اخرى ومن الامور التي اوجبوا
عليه تعالى العقاب على الكباير قبل التوبة فقيل عليه العقاب حق الله فله تعالى عفوه اذ ليس
في استيفائه نفع ولا في اسقاطه ضرر واذا جاز عفوه لم يكن العقاب واجبا عليه ومن تلك
الامور التي اوجبوا على الله تعالى ان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا فقيل عليه لو كان الاصلح
واجبا عليه لما خلق الكافر الفقير لان الاصلح للكافر الفقير ان لا يخلق حتى لا يكون معذبا

واستدلوا على مطلوبهم بقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون واجيب بان العمل عندنا علامة حصول الثواب لا علة وجوبه ٥

في الدارين ومن تلك الامور التي اوجبوا عليه تعالى ان لا يفعل ما هو قبيح عقلا لعلمه بقبحه
واستغنائه عنه كالانسان به قياسا على الشاهد وقد عرفت فساد ذلك في المسئلة السابقة
قال ه ان افعاله لا تعلل بالاغراض لوجوه الاول انه لو فعل لغرض لكان
ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو محال لانه تعالى غرضه تحصيل مصلحة العبد لان تحصيل
مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة اليه لم يصلح ان يكون غرضا داعيا الى
الفعل والا لزم الاستكمال الثاني ان تحصيل الاغراض ابتدا مقدور الله تعالى فجعلها
غايات عبث وهو ينافي الغرض الثالث الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها
المعين ان وجد قبله لزم ان يكون الحادث ح وان لا يكون الغرض غرض هذا الحادث
وان وجد معه عاد الكلام في اختصاصه به ولزم التسلسل او التخلية عن الغرض اقول
المسئلة الخامسة في ان افعال الله تعالى لا تعلل بالاغراض اعني تحصيل المصالح ودفع المفاسد
وانما قلنا ذلك لوجوه آ انه تعالى لو فعل لغرض وكل من فعل لغرض كان تحصيل ذلك الغرض
بالنسبة اليه اولى من عدم تحصيله وكل من كان كذلك كان مستكملا بذلك الغرض الذي
هو غيره وكل من كان مستكملا بغيره فهو ناقص في ذاته فيلزم انه تعالى لو فعل لغرض لكان ناقصا
لذاته مستكملا بغيره وهو محال فلا يفعل لغرض لا يقال لا نم ان كل من يفعل لغرض
كان مستكملا بذلك الغرض وانما يلزم ذلك ان لو كان ذلك الغرض راجعا الى ذاته اما اذا
كان راجعا الى غيره فلا يلزم ما ذكرتم واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون غرضه تعالى تحصيل
مصلحة العبد فلا يلزم النقصان في الذات ولا الاستكمال بالغير لانا نقول في جواب لكن
تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة اليه تعالى لم يصلح ان يكون غرضا له تعالى
داعيا الى الفعل والا لزم الترجيح بلا مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه تعالى بل يكون فعله
اولى بالنسبة اليه من تركه يلزم الاستكمال بالغير ب انه لا شك في ان تلك الاغراض
من قبيل الممكنات فيكون تحصيل تلك الاغراض ابتدا من غير توسط الافعال مقدورا لله تعالى
لكون كل ممكن مقدورا له ابدا واذا جاز صدور تلك الاغراض عنه تعالى ابتدا فجعلها غايات
بتوسط الافعال يكون عبثا والعبث ينافي الغرض فلا يكون افعاله تعالى معللة بالغرض
وهو المطلوب اذ من جملة افعاله جعل هذه الاغراض غايات للافعال وهو عبث واذا
كان بعض افعاله غير معلل بالغرض لا يكون شي من افعاله معللا بالغرض لعدم القايل بالفصل
ح ان الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين ان وجد قبل ذلك الوقت
لزم ان يحصل الحادث ح اي قبل هذا الوقت لا فيه ولزم ايضا ان لا يكون هذا الغرض غرض
هذا الحادث لان غرض الشي لا يكون موجودا في الخارج قبل ذلك الشي لكن كونه موجودا قبل
وقته وكون غرضه غير غرض له محال وان وجد مع هذا الحادث فيكون هذا الغرض ايضا مختصا

بذلك الوقت فيعود الكلام في اختصاص الغرض بهذا الوقت بأن يقول الغرض من حدوث
هذا العرض في هذا الوقت إما أن يوجد قبل هذا الوقت أو معه فإن استند اختصاص كل
غرض بوقته إلى غرض آخر لا إلى نهاية يلزم التسلسل وهو باطل وإن انتهت الأغراض إلى ما
لا غرض لاختصاصه بوقته يلزم تنزيه فعله تعالى عن الغرض وهو المطلوب **قال** واتفقت
المعتزلة على أن أفعاله تعالى معللة برعاية مصالح العباد ولأن ما لا غرض فيه عبث وهو على
الحكيم محال وأجيب بأن العبث إن كان هو الخالي عن الغرض فهو عين الدعوى وإن كان غيره
فلا بد من تصويره أولاً وتقريره ثانياً **أقول** واتفقت المعتزلة على أن أفعاله تعالى وأحكامه
معللة برعاية مصالح العباد لأنه لو لم يكن كذلك فإما أن يكون معللة برعاية مصلحة يعود إليه
وهو باطل بالمعروف أو يكون أفعاله خالية عن الأغراض وهو أيضاً باطل لأن ما لا غرض فيه
عبث والعبث على الحكيم محال وإذا بطل القسمان ثبت أن أفعاله وأحكامه معللة برعاية
مصالح العباد وهو المطلوب وأجيب عنه بأن المراد بالعبث في قولكم العبث على الحكيم
محال إن كان هو الفعل الخالي عن الغرض فهو عين الدعوى وإن كان المراد غيره فلا بد
من إفادة تصويره أولاً وتقرير استحالته عليه تعالى ثانياً حتى ينظر في صحته وفساده. **قال**
ج قالت المعتزلة الغرض من التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم فإن التفضل به قبيح
قلنا مبناه على القول بالحسن والقبح في أفعاله ومع ذلك فالتفضل إنما يقبح ممن يقصد
له النفع والضر واحتج منكروا التكليف بأن العبد مجبر لما مر فيقبح تكليفه ولأنه إن
يعرى عن الغرض كان عبثاً فيقبح وإن كان لغرض فذلك الغرض لا يكون له تعالى لغناه ولا
للغير فإنه تعالى قادر على تحصيله ابتداءً فيضيع التكليف وأجيب بأن حاصل التكليف
إيذان من الحق للخلق بنزول الثواب وحلول العقاب على أهل الجنة والنار وفرقان
بين السعداء والأشقياء وحكمه لا يطلب لميته ولا يسأل علته يعترض ولا يعترض عليه ويسأل
ولا يسأل عنه كما قال تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون **أقول** المسألة السادسة
قالت المعتزلة الغرض من تكليف العباد بالطاعات التعريض لاستحقاق تعظيم العبد
بالثواب فإن التفضل بتعظيم من غير استحقاق التعظيم قبيح على الله تعالى قلنا مبنى هذا
الكلام على القول بالحسن والقبح في أفعاله ونحن قد أبطلناه. ومع القول بهما فالتفضل
بالتعظيم إنما يقبح ممن يقصد له النفع والضر والله تعالى منزه عنهما فلا يقبح منه احتج منكروا
التكليف بوجهين الأول أن العبد مجبر في أفعاله لما مر فيكون أفعاله جارية مجرى
حركات الجمادات وإذا كان كذلك فيقبح تكليفه كما يقبح تكليف الجمادات ومن يجري
مجراهم الثاني أن تكليف العباد إن يعرى عن الغرض كان عبثاً فيقبح من الله تعالى الإتيان
به وإن كان لغرض فذلك الغرض لا يكون له تعالى لأنه متعال عن الغرض ولا يكون أيضاً للغير

لأنه تعالى قادر على تحصيل ذلك الغرض ابتداءً من غير توسط الغير لأنه تعالى قادر على جميع الممكنات
ابتداءً وإذا كان كذلك فيضيع التكليف وأجيب عن هذا الاحتجاج بأن التكليف حاصله
يرجع إلى أنه إعلام من الحق إلى الخلق بنزول الثواب بواسطة الإتيان لما يكلف به على
أهل الجنة وحلول العذاب على أهل النار بواسطة تركه وفارق بين السعداء والأشقياء
وإذا كان كذلك فلا يجوز طلب لميته لأن حكم الله تعالى لا يطلب لميته ولا يسأل علته فإن
لله تعالى أن يعترض على من أراد ولا يعترض عليه ويسأل عن غيره ولا يسأل عنه كما قال
الله في محكم كتابه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون جعلنا الله من الراضين بقضائه
الصابرين على بلائه بمحمد خير أنبيائه وخاتم أصفيائه وهذا آخر الإلهيات والحمد لله الواقي
من البليات **قال**

الكتاب الثالث في النبوات

وما يتعلق بها وفيه ثلاثة أبواب **الباب الأول** في النبوة وفيه مباحث
الأول في احتياج الإنسان إلى النبي لما لم يكن الإنسان بحيث يستقل بأمر نفسه وكان
أمر معاشه لا يتم إلا بمشاركة آخر من أبناء جنسه ومعاونته ومعاوضة تجري بينهما فيما
يحتاج إليهما مما يتوقف عليه صلاح الشخص أو النوع احتاج إلى عدل يحفظه شرع يفرضه شارع
مختص بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة تدعو إلى طاعته وتحث على إجابته ويصدق في
مقالته يوعد المسيء بالعقاب ويعد المطيع بالثواب وهو النبي **أقول** الكتاب
الثالث في النبوات وما يتعلق بها كمباحث الإمامة وغيرها من السمعيات كالحشر
والجزاء والشفاعة إلى غير ذلك وفي هذا الكتاب ثلاثة أبواب الباب الأول في النبوة
وفي هذا الباب مباحث البحث الأول في احتياج الإنسان إلى النبي إنما عرف هذا
بقوله لما لم يكن الإنسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه وكان أمر معاشه من غذائه
ولباسه ومسكنه وسلاحه لا يتم إلا بمشاركة شخص آخر من أبناء جنسه أي بمشاركة إنسان
آخر ولا يتم أيضاً إلا بمعاونته أي بعمل كل واحد مثل ما يعمل الآخر ومعاوضة تجري
يعطي كل واحد صاحبه من عمله بإزاء ما يأخذ منه من عمله ويكون تلك المعاونة والمعاوضة
تجريان فيما يحتاج إليهما مما يتوقف عليه صلاح الشخص كالأمور المذكورة أو صلاح النوع
كتدبير المدن مثلاً ولما كان كل واحد يشتهي ما يحتاج إليه ويغضب على من يزاحمه في
ذلك ويدعوه شهوته وغضبه إلى الجور على الغير احتاج الإنسان إلى عدل متفق عليه حتى
لا يكون كذلك يحفظ ذلك العدل شرع إذ العدل لا يتناول الجزئيات الغير المحصورة إلا
إذا كان له قوانين كلية يحفظه وتلك القوانين هي الشرع والشرع لا بد له من شارع
يفرضه ويعينه على الوجه الذي ينبغي وذلك الشارع يكون ممتازاً عن غيره مختصاً بآيات
ظاهرة ومعجزات باهرة لأنه لو لم يكن كذلك لتنازع الناس في وضع الشرع إذ لا ترجيح لأحدهم

على الآخر حتى وتلك المعجزات تدعو الناس الى طاعة ذلك الشارع وتحثهم على اجابته وتكون
مصدقة له في مقالته وايضا ذلك الشارع يوعد المسيء بالعقاب العاجل والآجل ويعد المطيع
بالثواب والشارع الموصوف بهذه الصفات هو النبي فالانسان محتاج الى النبي وهو المطلوب
قال الثاني في امكان المعجزات المعجز امر خارق للعادة من ترك او فعل مثل ان
يمسك عن القوت مدة غير معتادة لانجذاب النفس الى عالم القدس واستتباعه القوى البدنية
فوقفت افعالها فلم يتحلل منه ما يتحلل من غيره فاستغنى عن البدل كما ان المريض لما اشتغلت
قواه الطبيعية عن تحريك المواد المحمودة بتحليل المواد الردية لم يطلب الغذا مدة لو انقطع مثله
عنه في غير هذه الحالة هلك واليه الاشارة في قوله عليه السلم لست كاحدكم ابيت عند ربي
يطعمني ويسقيني اقول البحث الثاني في امكان المعجزات المعجز امر خارق للعادة
من ترك او فعل مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وانما قلنا مقرون بالتحدي لئلا يتخذ
الكاذب معجزة من مضى من الانبيا حجة لنفسه لكونها غير مقرون بالتحدي وانما قلنا مع عدم
المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة فعلم مما ذكرنا بان هذين القيدين مما يجب ان يزادا
على ما قال المصنف في تعريف المعجز حتى يكون منطبقا عليها اذا عرفت هذا فنقول
الترك الذي يكون خارقا للعادة مثل ان يمسك النبي عن القوت مدة غير معتادة وعدم
ذلك بخطوط الحيوة وهذا جائز بسبب انجذاب النفس الى عالم القدس واستتباعه القوى
البدنية فوقفت القوى البدنية عن افعالها كالهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها
فلم يتحلل من النبي ما يتحلل من غيره فاستغنى النبي عن بدل ما يتحلل اعني الغذا الا ترى ان
المريض بالامراض الحادة لما اشتغلت قواه الطبيعية عن تحريك المواد المحمودة وتحليلها
بتحليل المواد الردية لم يطلب الغذا مدة لو انقطع الغذا مثل هذا الانقطاع عنه في غير
هذه الحالة هلك والى ما ذكرنا الاشارة في قول النبي عليه السلم لست كاحدكم ابيت عند
ربي يطعمني ويسقيني قال وان يخبر عن الغيب بان يقع له في اليقظة ما يقع
لغيره في النوم فيتصل بنفسه لقوته ونقائه عن الشواغل البدنية بالملائكة العظام فينتقش
بما فيها من صور الجزئيات الواقعة في عالمنا فانها اسباب وعلل لوجوداتها ومدركة لذواتها
ولما يتوقف عليها فيتصل منها الى القوة المتخيلة ومنها الى الحس المشترك فيرى كالمشاهد
المحسوس وهو الوحي وربما يعلو ويشتد الاتصال فيسمع كلاما منظوما من مخاطب مشاهد
يخاطبه ويشبه ان يكون نزول الكتب بهذا الوجه او يفعل ما لا يفي بمثله امثاله مثل ان ينبع
الماء من خلال اصابعه وبنانه وذلك بان يسلطه الله على مادة كما نقل عن نبينا عليه السلم ص
الكاينات فيتصرف بنفسه فيها كما يتصرف في اجزاء بدنه سيما فيما يناسب مزاجه الخاص
ويشارك في طبيعته فيفعل فيه ما يشاء هذا على راى الحكما واما على راينا فان الله سبحانه

قادر يخص من يشا من عباده بالوحي والمعجز وارسال الملك اليه وانزال الكتب عليه
اقول الفعل الخارق للعادة اما ان يكون فعلا لسانيا او فعلا بجارحة اخرى
اما الاول فمثل ان يخبر عن الغيب بسبب ان يقع للنبي في اليقظة ما يقع له ولغيره في النوم
من الفراغ عن الاشتغال بتصرف البدن فيتصل بنفسه لقوته ونقائه عن الشواغل البدنية
وطهارته عن الكدورات البشرية بالملائكة العظام اعني الجواهر الروحانية الشريفة التي فيها
صور الموجودات كلها فينتقش النفس بما في تلك الملائكة العظام من صور الجزئيات الواقعة
في عالمنا هذا كما ينطبع صورة مراة في مراة اخرى تقابلها عند ارتفاع الحجاب بينهما فيدرك اي النفس
ما عندها من المغيبات على وجه كلي وانما ينتقش صور الجزئيات في تلك الجواهر لانها اسباب
وعلل لوجودات الجزئيات ومدركة لذوات الجزئيات ومدركة لما يتوقف على الجزئيات اعني
الحوادث اللاحقة المحتاجة الى الحوادث السابقة فيكون صور جميع الجزئيات من الازل الى الابد
مرتسمة في العقول واذا انتقش النفس بصور تلك الجزئيات فيتصل تلك الصور من النفس
الى القوة المتخيلة فتحاكيها بصور جزئية مناسبة ثم ينتقل تلك الصور من المتخيلة الى الحس
المشترك فيرى تلك الصور كالمشاهد المحسوس وهذا هو الوحي وربما يعلو النفس ويشتد
الاتصال فيسمع كلاما منظوما من مشاهد يخاطبه وذلك المخاطب هو الملك ويشبه ان
يكون نزول الكتب الالهية بهذا الوجه او يستحيل نزول العقول عند شخص ويكلمه بكلام
واما الثاني وهو الفعل بجارحة اخرى فمثل ان يفعل النبي فعلا لا يفي بمثل ذلك الفعل قوة
امثاله مثل ان ينبع الماء عن حجر بارز كما نقل عن موسى عليه السلم او انفجر الماء من
اصابع النبي وبنانه كما نقل عن نبينا عليه السلم وذلك الاقتدار للنبي انما هو بسبب ان
يسلطه الله على مادة الكاينات فيتصرف بنفسه فيها بازالة صوره وايجاد لونه كما يتصرف
في اجزاء بدنه سيما في عنصر يناسب مزاجه الخاص ويشارك مزاجه ذلك العنصر في طبيعته
اي يكون نفسه اقدر على التصرف في ذلك العنصر من التصرف في عنصر آخر بسبب من الاسباب
وان لم نعلم ذلك السبب بحقيقته واذا كان كذلك فيفعل في ذلك العنصر ما يشا وهذا التقرير
في امكان المعجز على راى الحكما واما على راى المتكلمين فلا حاجة الى هذه التطويلات فان
الله سبحانه قادر على جميع الممكنات وفاعل بالاختيار يخص من يشا من عباده بالوحي والمعجز
وارسال الملك اليه وانزال الكتب عليه قال في نبوة نبينا عليه السلم يدل عليها
انه عليه السلم ادعى النبوة بالاجماع واظهر المعجز لانه اتى بالقرآن وتحدى به ولم يعارض واخبر عن
المغيبات كقوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيغلبون وقوله لرادك الى معاد وقوله ستدعون
الاية وقوله وعد الله الذين آمنوا منكم وقوله عليه السلم الخلافة بعدي ثلثون سنة وقوله
اقتدوا بالذين من بعدي وقوله لعمار تقتلك الفئة الباغية وقتل يوم صفين ولعباس

حين اعجز نفسه عن الفدا اين المال الذي وضعت عند ام الفضل بمكة وليس معكما احد
وقلت ان اصبت فلعبد الله كذا وللفضل كذا واخباره عن موت النجاشي وما حدث
من الفتن والعلامات كتابته بغداد وبناه نصير وما كان من اقاصيص كلولي وبلوغه
هذا المبلغ العظيم في الحكمة النظرية والعملية بغتة بلا تعلم وممارسة ونقل عنه معجزات
اخر كانشقاق القمر وتسليم الحجر ونبوع الما من بين اصابعه وحنين الجذع وشكاية الناقة
وشهادة الشاة المسمومة الى غير ذلك مما ذكر في كتاب دلايل النبوة ان لم يتواتر كل واحد
منها فالمشترك منها متواتر فيكون نبيا لان الرجل اذا قام في محفل عظيم وقال اني
رسول هذا الملك اليكم فطالبوه بالحجة فقال ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي فخالف
عادتك وقم من مقامك فيفعل علم بالضرورة صدقه **اقول** البحث الثالث في
اثبات نبوة نبينا محمد عليه السلام يدل على نبوته وجهان **آ** انه عليه السلام ادعى النبوة بالتواتر
والعجاز الاسم على ذلك واظهر المعجزة فيكون نبيا اما الاولى لان معجزات الرسول اما معقول له
الينا بالتواتر اولا والثاني اما عقلية او حسية اما انه اظهر القسم الاول من المعجز لانه
عليه السلام اتى بالقران بالتواتر وتحدى به لانه عليه السلام طلب المعارضة من الفصحاء اذ قال
وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله الاية فهي دالة على التحدي
بسورة واحدة وذلك هو النهاية فيه ولم يعارض بل عجزوا وامتنع ذلك لانهم لو قدروا عليها
لعارضوه لتوفر دواعيهم عليها ولو وقعت المعارضة منهم لنقل بل كان اشتهار تلك
المعارضة اولى من اشتهار القران لان القران حينئذ يصير كالشبهة وتلك المعارضة كالحجة
فعلم ان القران معجز متواتر فثبت انه اظهر المعجز المنقول الينا بالتواتر وهو المطلوب واما
انه اتى بالمعجز العقلي وذلك على نوعين الاول انه عليه السلام اخبر عن المغيبات وذلك على
قسمين قسم عن المغيبات المستقبلة وقسم عن المغيبات الماضية والقسم الاول ايضا قسمان
قسم ورد في القران وقسم ورد في الاخبار اما الذي ورد في القران فكثير منها قوله تعالى
الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون وكان كما اخبر ومنها قوله
خطابا لمحمد ان الذي فرض عليك القران لرادك الى معاد يعني الى مكة وكان كما اخبر وسميت
مكة معادا لان معاد الرجل بلده وذلك لان الرجل يتصرف في البلاد ثم يعود اليه
ومنها قوله خطابا لمحمد قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم
او يسلمون الاية وقد وقع ذلك لان المراد من قوله اولي باس شديد عند بعضهم بنو حنيفة
وقد دعى ابو بكر الى قتالهم وعند بعضهم هم فارس وقد دعى عمر بن الخطاب الى قتالهم
وعند بعضهم اصحاب صفين اعني اصحاب معوية وقد دعى علي الى قتالهم وح يكون
معنى قوله او يسلمون اي ينقادون ومنها قوله تع وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا

الصالحات

الصالحات ليستخلفنهم في الارض اي ليورثنهم ارض الكفار من العرب والعجم فيجعلهم فيها
وملوكها كما استخلف الذين من قبلهم يعني بني اسرائيل اذ اهلك الله الجبابرة بمصر واورثهم
ارضهم وديارهم واموالهم وكان كما اخبر والمراد منه الصحابة بدليل قوله منكم وبدليل
قوله تع وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وكانوا هم الخايفين في اول الاسلام وقد انجز
الله موعده لهم واما الذي ورد في الاخبار فايضا كثير منها قوله عليه السلام الخلافة بعدي
ثلثون سنة وكان مدة الخلفاء الراشدين ذلك القدر ومنها قوله اقتدوا باللذين
من بعدي ابي بكر وعمر وقد اقتدى المؤمنون بعد النبي بهما ومنها قوله لعمار بن ياسر
تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين في حرب البغاة مع علي ومنها قوله للعباس
حين اسره النبي وطلب الفدا لنفسه ولابني اخيه عقيل ابن ابي طالب ونوفل بن الحارث
واعجز العباس نفسه عن الفدا وقال لا مال لي فقال النبي عليه السلام اين المال الذي وضعت عند
زوجتك ام الفضل بمكة وليس معكما احد وقلت لام الفضل ان اصبت في سفري هذا
فلعبد الله كذا وللفضل كذا فقال العباس والذي بعثك بالحق ما علم هذا احد غيري وانك
رسول الله واسلم هو وعقيل ومنها اخباره عن موت النجاشي اليوم الذي مات
فيه فان ابا هريرة روى ان النبي صلعم نعى للناس النجاشي اليوم الذي مات فيه وقال للاصحاب
صلوا على اخيكم النجاشي وخرج بهم الى المصلى فصف بهم اربع تكبيرات ثم سمعت الاخبار
انه مات في ذلك اليوم ومنها اخباره مما يحدث من الفتن والعلامات اي اشراط
الساعة كما هو مذكور في باب الملاحم وباب اشراط الساعة من كتاب المصابيح كاخباره عن
تاثيثهم بغداد لان ابا بكرة روى عن النبي عليه السلام قال ينزل اناس من امتي بغايط يسمونه البصرة
عند نهر يقال له دجلة يكون عليه جسر يكثر اهلها ويكون من امصار المسلمين فاذا كان في
اخر الزمان جاء بنو قنطورا عراض الوجوه صغار الاعين حتى ينزلوا على شط النهر فيتفرق
اهلها ثلث فرق فرقة ياخذون في اذناب البقر والبرية وهلكوا وفرقة ياخذون لانفسهم وهلكوا
وفرقة يجعلون ذراريهم خلف ظهورهم ويقاتلونهم وهم الشهدا وكان كما اخبر لان المراد بذلك
المصر هو بغداد وكون تلك الغايط محل عند المدينة مسمى بالبصرة لا ينافي تسميتها بعد ببغداد
والدليل على ان المراد بذلك المصر انما هو بغداد لا البصرة لان النهر الذي عند البصرة لا يقال له
دجلة بل هو قطعة من شط العرب وليس عليها جسر بل انما هو على نهر بغداد وقد اغاره
بنو قنطورا لان المراد ببني قنطورا الترك وذلك لان قنطورا جارية ابرهيم عليه السلم والترك
من نسلها وقد تفرق اهل بغداد في تلك الغارة ثلث فرق كما ذكره النبي عليه السلم من اراد
العلم بكيفية ذلك فليطالع ما كتبه الامام نصير الدين الطوسي طاب ثراه وكاخباره النبي عن
نار تظهر من مدن الشام فان النبي قال لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض

مطلب الترك من نسل بني قنطورا

الجماد تنقض اعناق الابل ببصرى وكان كما اخبر فان في ايامنا قد اشتعل نار في بعض الحجاز وقد اضاءت بضوئها اعناق دون من بصرى ولعل مراد النبي من اعناق الابل تلك الهضبات وهذا شايع فاش بين الناس فان تلك النار راها جمع عظيم من الحاج وغيرهم من الكرام باخون مسعق ... البلاد واما القسم الثاني وهو الاخبار عن المغيبات الماضية كالاخبار عما وقع من اقاصيص الاولين كالقصص المذكورة في القرآن وذلك اخبار عن المغيبات لان ذلك كان من غير قراءة كتاب ولا استفادة من انسان واما النوع الثالث من معجزاته العقلية فلوقوعه عليه هذا المبلغ العظيم في الحكم النظرية والعملية بعثته مع علمه انه امى وايضا كلام عجز الاولون والاخرون عن معارضته مشتملا على جميع الحكم النظرية والعملية بل على جميع العلوم العقلية والنقلية كما هو مذكور في التفسير الكبير بلا تعلم من احد ومما رسته الكتب المتقدمين من اعظم خوارق العادات واما المعجزات الحسية فكما نقل عنه عليه السلم انه اتى بمعجزات اخر غير ما ذكر كانشقاق القمر فان انس بن مالك روى ان اهل مكة سالوا رسول الله صلعم ان يريهم اية فاراهم القمر شقين حتى راوا حرا بينهما وهو جبل بمكة و ... بم الحجر على النبي علم لانه روى جابر بن سمرة قال قال رسول الله صلعم اني لاعرف حجرا بمكة كان يسلم قبل ان ابعث اني لاعرفه الآن وفي التمسك بهذا الحديث نظر لان صدق هذا الكلام موقوف على نبوته فاثباتها به دور وكنبوع الماء من بين اصابعه علم لانه قال جابر عطش الناس يوم الحديبية ورسول الله صلعم بين يديه ركوة فتوضا منها ثم اقبل الناس نحوه وقالوا ليس عندنا ما نتوضا به ونشرب الا ما في ركوتك فوضع النبي يده في الركوة فجعل الماء يفور من بين اصابعه كامثال العيون قال فشربنا وتوضانا قيل لجابر كم كنتم قال لو كنا مائة الف لكفانا كنا خمس عشرة مائة وكحنين الخشب فانه قال جابر كان النبي اذا خطب استند الى جذع نخلة من سوارى المسجد فلما صنع له المنبر فاستوى عليه صاحت النخلة التي كان يخطب عندها حتى كادت ان تنشق فنزل النبي صلعم حتى اخذها فضمها اليه فجعلت تان انين الصبي الذي يسكت حتى استقرت وكشكاية الناقة من كثرة العمل وقلة العلف كما روى يعلى بن مرة الثقفي فانه قال ثلثة اشياء رايتها من رسول الله صلعم بينا نسير معه اذ مررنا ببعير يسنى عليه فلما راه البعير جرجر فوضع جرانه فوقف عليه النبي علم فقال اين صاحب هذا البعير فجاء فقال بعنيه فقال بل نهبه لك يا رسول الله وانه لاهل بيت ما لهم معيشة غيره قال اما اذا ذكرت هذا من امره فانه شكى كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا اليه وباقي الحديث لما لم يكن له تعلق بالمشروح تركناه وقوله يسنى عليه اي يستقى عليه وجرجر البعير اي صوت وجران البعير مقدم عنقه من مذبحه الى منحره وكشهادة الشاة المسمومة بانها قالت لا تاكل مني فاني مسمومة كما روى عن جابر ان يهوديا من اهل خيبر سمت شاة

علي م

جمع سارية وهي العماد

مطلم

يطرأ عليه العدم فان صفات الله سواه مع انها يستحيل ان تنعدم واذا كان كذلك فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها وان سلم ان المراد منه ان كل شيء مما سواه فالعدم يطرا عليه لكن لم لا يجوز ان يكون هذا العام وهو قوله تعالى كل شيء هالك مخصوصا بقوله تعالى اكلها دايم ومعناه ان كل شيء مما سواه غير الجنة يطرا عليه العدم اذ لو لم يكن هذا العام مخصوصا به فالجنة ان لم تنعدم يلزم الترك به وان انعدمت يلزم الترك بقوله اكلها دايم اما اذا كان مخصوصا به يكون كل منهما معمولا وهو المراد بقوله جمعا بين الادلة واذا كان مخصوصا فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها فهذا الجواب بالحقيقة منع الملازمة ت ان قوله تعالى اكلها دايم على معنى ان ماكول الجنة دايم لا يمكن ان يجرى على ظاهره لان الماكول لا محالة يفنى بالاكل فلا يمكن ان يكون دايما بل معناه انه كلما فني شيء من ماكولات الجنة حدث عقيبه مثله واذا كان المراد هذا فلم لا يجوز ان تنعدم الجنة طرفة عين فان ذلك لا ينافي حدوث الماكولات بعضها عقيب بعض وهو المراد من قوله وذلك لا ينافي عدم الجنة طرفة عين فهذا الجواب بالحقيقة منع بطلان التالي قال ت في الثواب والعقاب قالت البصرية الثواب على الطاعة حق على الله تعالى واجب عليه لانه انما شرع التكاليف الشاقة لغرض لاستحالة العبث وعود الفوايد اليه وذلك الغرض اما حصول نفع او دفع ضر والثاني باطل لانه لو ابقانا على العدم لاسترحنا ولم نحتج الى تلك ... ولاول اما ان يكون منفعة سابقة وهو مستقبح عقلا او لاحقة وهو المطلوب وايضا قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وامثاله يدل على ان العمل يستدعي الثواب قلنا قد بينا انه لا غرض لفعله ولا علة لحكمه ومع ذلك فلم لا يكفي سوابق النعم والاستقباح ممنوع كيف والمعتزلة اوجبوا الشكر والنظر في المعرفة عقلا لما سبق من نعمه والاية لا تدل على الوجوب ولفظ الجزاء يكفي لاطلاقه كون الفعل علامة ودليلا اقول البحث الرابع في احكام الثواب والعقاب قالت البصرية من المعتزلة الثواب على اداء الطاعة حق على الله واجب عليه لان اداء الطاعة عندهم علة لاستحقاق الثواب والثواب عندهم منفعة دايمة خالية عن الشوائب مقرونة بالتعظيم وانما قلنا ان الثواب على اداء الطاعة واجب عليه تعالى لوجهين ا ان الله تعالى انما شرع التكاليف ان قد من الصلوة والصوم والحج وغيرها لغرض يعود الينا وذلك الغرض ح اما حصول نفع الينا او دفع ضر عنا والثاني وهو كون الغرض دفع ضرعنا باطل لانه لو كان الغرض ذلك لكان ابقاؤنا على العدم كافيا بل كان ذلك اولى لانه لو ابقانا على العدم لاسترحنا من جميع المضار ولم نحتج الى تلك المشاق اي لا نتيان بتلك

لان الدائم هو الذي لا آخر لوجوده وهنا لو اطعم اهل الجنة يفنى باكلهم اياه فلا يتبين التأويل ه

عليه م

اختلف ... [illegible] ... نعم علمنا ه

... علمنا ه

التكاليف الثالثة لكن لما بينا على العدم علم ان الغرض ليس ذلك ولا اول وهو ان يكون الغرض حصول نفع يعود الينا فتلك المنفعة اما ان يكون منفعة سابقة من الوجود والصحة والرزق وغير ذلك من النعم وهو مستقبح عقلا لان احدنا لو اعطى الف دينار واحدا ثم امر لحد تكلفه بالمشاق مرة من غير ان يحصل له منفعة حالية او حالية مستقبح عقلا فكذا ههنا فان النعم السابقة بالنسبة الى الله تعالى اقل من الالف بالنسبة الى كل من بعضنا او يكون منفعة لاحقة اي منفعة حالية وذلك هو الثواب فعلم بان الغرض من التكاليف هو الثواب وتحصيل غرضه تعالى واجب فالثواب على الاتيان بالتكاليف واجب عليه تعالى وهو المطلوب قوله تعالى في بيان ثواب المطيعين وحور عين كامثال اللؤلؤ المكنون جزاء بما كانوا يعملون يدل على ان العمل يستدعي الثواب قلنا في الجواب عن الوجه الاول انا قد بينا في البحث الخامس في نفي الاغراض عن افعاله تعالى انه لا غرض لفعله تعالى ولا علة لحكمه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واذا كان كذلك فلا نم ان شرع التكاليف يستدعي غرضا قوله لاستحالة العبث على الله قلنا المراد بالعبث ان كان فعلا لا غاية له فممنوع انه لا يجوز على الله او هو عين النزاع وان كان المراد غيره فلا بد من افادة اولا وتقرير استحالته ثانيا كما عرفت غير مرة ولئن سلمنا ان شرع التكاليف يستدعي غرضا لكن لم لا يكفي سوابق النعم اي لم لا يجوز ان يكون المراد من التكاليف هو المنفعة السابقة قوله لانه مستقبح عقلا قلنا الاستقباح ممنوع وانما يكون مستقبحا ان لو كان في النسبة اليه تعالى مستقبحا وهو باطل لما عرفت او انما يكون مستقبحا ان لو كانت النعم السابقة قليلة نزرة وليس كذلك فان الله تعالى عندنا من النعم السابقة ما لا يمكن عدها واحصاؤها لقوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وذلك يوجب على العبد الاشتغال بالعبودية وكيف يكون التكاليف بسبب النعم السابقة مستقبحة عند المعتزلة والحال ان المعتزلة اوجبوا الشكر عقلا واوجبوا النظر في معرفة الله عقلا وانما اوجبوهما لاجل النعم السابقة وهما من جملة التكاليف ضرورة والجواب عن الوجه الثاني ان الاية وهو قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون لا يدل على وجوب الثواب على الله بل على وقوعه ولا يلزم من الوقوع الوجوب قوله ولفظ الجزاء الى اخره اشارة الى جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال ان يقال ان الله تعالى جعل الثواب جزاء للعمل وجزاء الشيء يجب ترتبه عليه لكونه معلولا للشيء كما يقال اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فان كون النهار موجودا جزاء لطلوع الشمس ومعلول له فيكون الفعل علة للثواب وهو المطلوب والجواب عنه انا لا نم ان جزاء الشيء يجب ان يكون معلولا له بل يكفي لاطلاق لفظ الجزاء على الثواب كون الفعل علامة له ودليلا عليه كما يقول السيد لعبده اذا طلعت الشمس فانت حر فان الحرية ههنا جزاء لطلوع الشمس مع انها ليست معلولة لطلوع الشمس بل لطلوع الشمس

علامة وامارة لوقوع حريته **قال** وقالت المعتزلة والخوارج انه يجب عليه عقاب الكافر وصاحب الكبيرة لان العفو تسوية بين المطيع والعاصي ولان شهوة الفسوق مركبة فينا فلو لم تكن بحيث تنقطع بالعقاب كان ذلك اغراء عليه ولانه تعالى اخبر بان الكافر والفاسق يدخلان النار في مواضع شتى والخلف في خبره محال والجواب عن الاول انه وان لم يعذب العاصي لكنه لا يثيبه اثابة المطيع فلا تسوية وعن الثاني ان تغليب طرف العقاب بالتهديد والتوعيد كاف في الانزجار وتوقع العفو قبل التوبة كتوقعه بالتوبة وعن الثالث انه لا يدل شيء منها على وجوب العقاب في نفسه **اقول** وقالت المعتزلة والخوارج يجب على الله تعالى عقاب الكافر وعقاب صاحب الكبيرة والمراد بالعقاب عندهم مضرة دائمة خالية عن الشوائب مقرونة بالاستحقاق وانما قلنا ذلك لوجوه ثلثة آ انه لو لم يجب عقاب صاحب الكبيرة لجاز العفو منه لكنه لا يجوز العفو منه لان العفو منه تسوية بين المطيع والعاصي لاشتراكهما في عدم العذاب والتسوية بينهما ينافي العدل ضرورة لكنه تعالى عدل اجماعا فيبطل القول بالعفو ب ان شهوة الفسوق مركبة في المكلف فلو لم يكن بحيث تنقطع بالعقاب على الاتيان بالفسوق لكان عدم قطعنا بالعقاب في الحقيقة اغراء منه تعالى على الاتيان بالفسوق لانه قد اوجد الداعية فينا فلو شككنا في العقاب المتاخر فلا نترك لاجله الوصول الى المنافع العاجلة وهذان الوجهان انما يدلان على وجوب عقاب صاحب الكبيرة ج ان الله تعالى اخبر بان الكافر والفاسق يدخلان النار في مواضع شتى منها قوله تعالى في حق الكافر وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا وفي حق الفاسق ونسوق المجرمين الى جهنم وردا والفاسق مجرم ضرورة واذا كان كذلك فيجب دخول الكافر والفاسق في النار والجواب عن الوجه الاول انا لا نم لزوم التسوية بين المطيع والعاصي على تقدير العفو منه لان الله تعالى وان لم يعذب العاصي حتى لكن لا يثيبه اثابة المطيع فح لا يلزم التسوية بينهما وعن الوجه الثاني انا لا نم ان عدم قطعنا بالعقاب على الاتيان بالفسوق اغراء منه تعالى عليه لم لا يجوز ان يكون تغليب طرف العقاب بالتهديد والتوعيد كافيا في الانزجار عن المعاصي وح لا حاجة الى القطع به وايضا لو كان العفو قبل التوبة يوجب اغراء الفاسق على ارتكاب المعاصي لكان العفو بعد التوبة كذلك بعين ما ذكرتم وانتم قائلون بالعفو بعد التوبة فما يكون جوابا لكم عنه يكون جوابا لنا واليه اشار بقوله وتوقع العفو قبل التوبة كتوقعه بالتوبة وعن الوجه الثالث انه لا يدل شيء من تلك الايات على ان العقاب على الكبيرة واجب في نفسه الذي هو المتنازع فيه غايته ما في الباب انه يلزم وقوعه لان الكبيرة علة لوقوعه **قال** ثم قالوا وعيد صاحب الكبيرة لا ينقطع كوعيد الكافر لوجوه آ الايات المشتملة على لفظ الخلود في وعيدهم كقوله بلى من كسب سيئة ومن يعص الله ورسوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا ب قوله تعالى في صفتهم

وما هم عنها بغائبين ح ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه وذلك يسقط ما استحقه من
الثواب لما بينها من التنافي والبحث عن الاول ان الخلود هو المكث الطويل ويستعمل
لهذا المعنى كثير وعن الثاني ان المراد من الفجار الكاملون في الفجور وهم الكفار بدليل قوله
اولئك هم الكفرة الفجرة وتوفيقا بينه وبين الايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار
كقوله تعالى إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين إنا قد اوحي الينا أن العذاب على من
كذب وتولى كلما ألقي فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا
لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه والفاسق
مومن لقوله تعالى وان طائفتان من المومنين اقتتلوا وبهذه قطع مقاتل بن سليمان و
المرجية بانهم لا يعاقبون وعن الثالث بمنع الاستحقاقين ومنافاتهما وبان استحقاق
العقاب لو احبط استحقاق الثواب فاما ان يحبط منه شي على طريق الموازنة كما هو مذهب
ابي هاشم اولا يحبط كما هو مذهب ابيه وكلاهما باطلان اما الاول فلان تاثير كل منهما
في عدم الآخر اما ان يكون معا او على التعاقب والاول محال لاستلزامه عدمهما حال وجودهما
وكذا الثاني لان المغلوب المحبط لا يعود غالبا واما الثاني فلانه الغاء للطاعة وتضييع
لها وهو باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره اقول والمعتزلة بعد ان اثبتوا
وجوب عقاب صاحب الكبيرة قالوا وعيد صاحب الكبيرة لا ينقطع كوعيد الكافر لعموم
آ الايات المشتملة على لفظ الخلود في وعيد اصحاب الكبائر كقوله تعالى بلى من كسب
سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وكقوله ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها وكقوله ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا
فيها ووجه الاستدلال بالآية الاولى ان صاحب الكبيرة وان كان من اهل الايمان
لكنه كسب سيئة ايضا ولا شك في انه عصى الله ورسوله وكل من كسب سيئة وقد عصى الله
ورسوله يكون دائما في النار لان كلمة من تفيد العموم والخلود هو الدوام ووجه التمسك
في الآية الثالثة ان القتل كبيرة وكل من ارتكب هذه الكبيرة يستحق الدوام في النار بحكم
الآية فكون ارتكاب سائر الكبائر كذلك لعدم القائل بالفصل ب قوله تعالى في صفة الفجار
ان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين يدل على انهم دائمون في النار
اذ لو خرجوا منها لصاروا غائبين عنها لكن الغيبة منتفية بالآية ح ان الفاسق يستحق
العقاب بفسقه لما بينا واستحقاق العقاب بفسقه يسقط ما استحقه من الثواب
قبل ارتكاب الفسق لان العقاب مناف للثواب لما عرفت من تعريفهما فكان الجمع بين استحقاقيهما
محالا وهذا هو القول بالاحباط المشهور من بينهم والجواب عن الوجه الاول وهو
التمسك بالآيات الثلث المشتملة على لفظ الخلود انا لا نسلم ان الخلود هو المكث الدائم بل

[illegible]

هو عبارة عن المكث الطويل واستعمال لفظ الخلود بمعنى المكث الطويل كثير كما يقال
ان فلانا حبس حبسا مخلدا ويقال لهذا وقف مخلد وليس المراد منه الا طول المكث
واذا كان كذلك فلا تدل هذه الايات على عدم انقطاع وعيد اصحاب الكبائر وعن الوجه
الثاني ان المراد من الفجار في قوله تعالى ان الفجار لفي جحيم الفجار الكاملون في الفجور
وهم الكفار لوجهين الاول ان الموصوفين بالفجور انما هم الكفار بدليل قوله تعالى
في حق الكفار اولئك هم الكفرة الفجرة الثاني هو انه يجب حمل الفجار في قوله ان الفجار
لفي جحيم على الكفار دون صاحب الكبيرة توفيقا بينه وبين الايات الدالة على اختصاص
العذاب بالكفار كقوله تعالى إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين فان هذه الآية دلت
على اختصاص الخزي بالكافرين ثم ان كل من دخل النار فقد حصل له الخزي لقوله ربنا
انك من تدخل النار فقد اخزيته فلما لم يحصل الخزي الا للكفار وجب ان لا يحصل
دخول النار الا لهم وكقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام إنا قد اوحي الينا أن العذاب
على من كذب وتولى فان هذه الآية تدل على ان جنس العذاب مختص بمن كذب وتولى
عن دينه فمن لم يكن مكذبا ولا متوليا عن دينه لم يكن للعذاب به تعلق وكقوله كلما القي
فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله
من شيء ان انتم الا في ضلال كبير فان الله اخبر ان كل فوج يدخلون النار فانهم يقولون
قد جاءنا نذير ولكن كذبنا وهذا صريح في ان كل من دخل النار كان مكذبا بانبياء الله فيقتضي
ان من لم يكن كذلك لم يدخل النار وكقوله فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى
الذي كذب وتولى فان هذه الآية دالة على اختصاص العذاب بالكفار كالآية الثانية
بل هذه ادل منها وكقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه فان هذه الآية
تدل على ان المومن لا يخزى فينعكس بعكس النقيض الى ان من يخزى لا يكون مومنا فثبت
بهذه الايات ان العذاب مختص بالكفار فلو لم يحمل الفجار في قوله ان الفجار لفي جحيم
على الكفار بل على الفساق يلزم التناقض لدلالة الآية على ان المومن يعذب لان الفاسق
مومن لقوله وان طائفتان من المومنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احدهما
على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله سماهم مومنين حال ما وصفهم بالبغي
الذي هو الكبيرة وبهذه الايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار قطع مقاتل بن
سليمان والمرجية بان الفساق لا يعاقبون والجواب عن الوجه الثالث بامرين
الاول انا لا نسلم انه استحق الثواب والعقاب وانما يلزم ذلك ان لو كان الطاعة
علة لاستحقاق الثواب والمعصية علة لاستحقاق العقاب وهو ممنوع سلمنا الاستحقاق
لكن لا نسلم ان كل واحد من الاستحقاقين مناف للآخر وانما يلزم ذلك ان لو كان الدوام

وفي هذا الكلام نظر لان من سلم
اختصاص العذاب بالكفار لم يحكم بنفي
نفي العقاب عن المومن وهو الايمان
مذهبا والاولى ان يجاب بان
لفظ الفجار وان كان بحسب استغراق
معناه ان جميع الفجار لا يغيبون
عنه وصدقه لا يتوقف على عدم
خروج كل واحد من الفجار بل
اذا لم يخرج عنها بعض الفجار
وهم الكفار حصل الصدق

ماخوذا اي بوزن الثواب والعقاب وهو باطل اذ الثواب هو المنفعة اجلا والعقاب هو
المضرة اجلا اعم من ان يكونا دائمين اولا والثاني انه لو احبط استحقاق العقاب استحقاق
الثواب فاما ان يحبط من الثواب شي على طريق الموازنة كما هو مذهب ابي هاشم واعني بالموازنة
انه اذا كان الثواب عشرة اجزا والعقاب الطاري خمسة اجزا فسقط الخمسة ويبقى له
من الثواب خمسة خالية عن المعارض اولا يحبط على هذا الطريق بل على طريق عدم الموازنة
كما هو مذهب ابيه اعني ابا علي ومعنى عدم الموازنة ان الطاري يسقط الثواب اي قدر
كان من الثواب ولا يسقط الطاري البتة بل يبقى بحاله وكلا القولين باطل اما الاول
وهو القول بالموازنة فلان تاثير كل من الثواب السابق والعقاب الطاري في عدم الاخر
اما ان يكون معا او على التعاقب لا اول وهو ان يكون تاثير كل منهما في عدم الاخر معا محال
لاستلزامه وجودهما حال عدمهما وذلك لان الموثر في عدم كل واحد منهما وجود الاخر
فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان حال حصول العدمين لان العلة يجب حصولها
عند حصول المعلول فيلزم كونهما موجودين حال كونهما معدومين وانه محال وكذا الثاني
وهو ان يكون تاثير كل منهما في عدم الاخر على التعاقب لانه يقتضي ان يعود المغلوب المحبط
للغالب بعد صيرورته مغلوبا غالبا وهو محال لان المغلوب المحبط لا يعود غالبا واما
بطلان الثاني وهو القول بالاحباط على طريق عدم الموازنة فلان ذلك الغا للطاعة
وتضييع لها لان القول بذلك يقتضي ان من عبد الله من اول عمره الى اخره ثم شرب
جرعة خمر ان يكون حاله وحال من لم يعبد الله قط على السوية لان عقاب شرب هذه
الجرعة ابطل ثواب جميع تلك الطاعات ولم يسقط من عقاب هذا الشرب شي فالغا
الطاعة وتضييعها باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره **قال**
واما اصحابنا فقالوا الثواب فضل من الله والعقاب عدل منه والعمل دليل وكل
ميسر لما خلق له يخلد المومن الموفق للطاعات في جنانه وفا بوعده ويعذب الكافر
المعاند في نيرانه ابدا لمقتضى وعيده ويسقط وعيد المومن العاصي لقوله تعالى فمن
يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا يرى الا بعد الخلاص من العذاب وقوله تعالى ان الله يغفر
الذنوب جميعا ولقوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة ويرجى عفو الكافر
البالغ في اجتهاده الطالب للهدى من فضله ولطفه **اقول** واما اصحاب المصنف
اي الاشاعرة فقالوا الثواب على الطاعة فضل من الله والعقاب على المعاصي عدل منه
وعمل الطاعات دليل على حصول الثواب وعلامته وارتكاب الفسوق دليل لحصول
العقاب وامارة له لان الطاعة غير موجبة على الله الثواب والمعصية غير موجبة على
الله العقاب لما بينا انه لا يجب على الله شي وكل ميسر لما خلق له اي وكل واحد من افراد

الانسان موفق لشي خلق ذلك الفرد له فالمطيع موفق لشي خلق المطيع له اي الطاعة
والمذنب موفق لما خلق المذنب له وهو الذنب وليس للعبد في ذلك مدخل وتاثير
والله تعالى يخلد المومن الموفق للطاعات في جنانه وفا بوعده بذلك في قوله ان
الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدين فيها لا يبغون
عنها حولا ويعذب الكافر المعاند الذي لم يجتهد في طلب الهدى في نيرانه ابدا لمقتضى
وعيده على الكفر في قوله ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم
خالدين فيها الاية ويسقط وعيد المومن العاصي لثلثة اوجه آ قوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره والمومن العاصي قد عمل مثقال ذرة خيرا واقله الايمان بالله ورسوله فيجب
ان يرى ثوابه بمقتضى الاية ولا يرى الثواب الا بعد الخلاص من العذاب اذ الثواب قبل
العقاب منتف اجماعا ورؤية الثواب بعد الخلاص من العذاب يوجب انقطاع وعيده
وهو المطلوب ب قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا خص عنه الشرك بقوله ان الله لا
يغفر ان يشرك به فبقي معمولا به في سائر الذنوب وغفران الذنوب يوجب انقطاع العقاب
وهو المطلوب ج قوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة والمومن العاصي قائل
به فيدخل الجنة فيسقط عقابه وهو المطلوب ويرجى عفو الكافر البالغ في اجتهاده في
تحصيل الحق الطالب للهدى وذلك الرجا انما يكون من فضل الله ولطفه اذ لا تقصير منه
قال فان قيل القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية لانها منقسمة
بانقسام محلها فنصفها مثلا اذا حرك جسمها فاما ان يحرك حركات متناهية فيكون تحريك
الكل ضعف تحريك الجزء لان نسبة الاثر كنسبة الموثر وضعف المتناهي متناه او يحرك
حركات غير متناهية فكل القوة ان لم تزد عليها كان الشي مع غيره كلا معه وان زادت
وقعت الزيادة على غير المتناهي من الجهة التي هو بها غير متناه وهو محال وايضا فالمولد
مولفة من العناصر والحرارة لا تزال تنقص الرطوبة حتى تزول بالكلية ويفضي الى انطفا
الحرارة وخراب البدن فكيف يدوم الثواب والعقاب وايضا دوام الحيوة مع دوام
الاحتراق غير معقول **اقول** فان قيل القول بدوام الثواب والعقاب غير معقول
لوجوه ثلثة آ ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية اذ لو جاز ان يكون جسم
ما قويا على تحريكات غير متناهية ولا شك في ان قوة الجسم حالة في الجسم منقسمة بانقسام
محلها فنصف القوة الحالة في نصف محلها لو حرك جسمها اعني نصف ذلك الجسم من مبدا
معين فاما ان يحرك حركات متناهية وح تحريك كل القوة لكل الجسم من ذلك المبدا
ضعف تحريك هذا الجزء اعني ضعف تحريك نصف القوة لنصف الجسم لان نسبة الاثرين
وهما الحركتان كنسبة الموثرين اعني القوتين فكما ان قوة كل الجسم ضعف قوة نصفه كذلك

والا لنعيم ان يدخل الجنة بايمانه
وطاعته ثم يخرج عنها ويدخل
النار لمعصيته وهو خلاف الاجماع

قوله ويرجى عفوا الاخره هذا ذكرنا ان الكافر انما [illegible] في النار دائما [illegible] الكافر الذي بالغ في الاجتهاد
[illegible]

تحريك كل القوة ضعف تحريك نصفها واذا كان تحريك كل القوة كل الجسم ضعف تحريك نصف القوة لنصف الجسم وتحريك نصف القوة لنصف الجسم قد فرض انه متناه فيكون تحريك كل القوة لكل الجسم ضعفا للمتناهي وضعف المتناهي متناه لا محالة فيلزم ان يكون تحريك كل القوة لكل الجسم متناهيا وقد فرض غير متناه هف او حرك نصف القوة نصف الجسم حركات غير متناهية فكل القوة اذا حركت كل الجسم فان لم يزد حركات كل الجسم ح من ذلك المبدا على حركات نصف الجسم بنصف القوة بل يكونان متساويين كان الشيء مع غيره وهو نصف القوة المجتمع مع النصف الآخر في كل القوة كلا معه اي نصف القوة فقط اذ وجود النصف الآخر وعدمه على السوية وانه محال وان زادت كل القوة في تحريكها لكل الجسم على تحريك نصف القوة بنصف الجسم وتحريك نصف القوة لنصف الجسم غير متناه اذ المفروض ذلك وقعت الزيادة على غير المتناهي من الجهة التي هو بها غير متناه اذ المفروض اتحاد المبدا ووقوع الزيادة على غير المتناهي في الجهة التي هو بها غير متناه محال فثبت ان الجسم لا يقوى على تحريكات غير متناهية فلا يمكن بقاء البدن وبقاء قواه دائما فلا يكون الثواب والعقاب دائمين اذ دوامهما بدون دوام البدن غير معقول فان قلت يجوز ان يكون تحريك تلك القوة وتحريك نصف القوة لكل الجسم والنصف غير متناهيين ولا يلزم كون الشيء مع غيره كلا معه اذ كل القوة ليس محركا لنصف الجسم حتى يلزم ذلك بل هو محرك لكل الجسم وكما ان النصفين من كل القوة مجتمعان في كل القوة فالنصفان من كل الجسم مجتمعان فيه وح لا يلزم ما ذكرتم فلا يتم هذا الوجه قلنا ان الجسم من حيث هو جسم لا يكون مقتضيا للتحريك ولا للمنع واذا كان كذلك فالقوة الحالة في الجسم لما اقتضت تحريك الجسم فلا يمكن ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول والا لكان الجسم من حيث هو مانعا عنه وهو باطل واذا لم يعرض تفاوت بسبب كبر الجسم وصغره فلا مدخل لاجتماع نصفي الجسم في ذلك فالقابل للتحريك في الكل والنصف متساويان والمحركان مختلفان فلو كان تحريكهما متساويين يلزم كون الشيء مع غيره كلا معه ضرورة فعلم بان تتميم الدليل موقوف على هذه المقدمة التي لم يثبتها المصنف كما قرره الشيخ في الاشارات ح ان الابدان المؤلفة من الاجزاء الاصلية للبدن المعاد مؤلفة من العناصر الاربعة ضرورة والحرارة لا تزال تنقص الرطوبة حتى تزول بالكلية اذ الرطوبة التي تكون في اجزاء البدن لا يكون غير متناهية ضرورة وح تفضي نقصان الرطوبة آخر الامر الى انطفاء الحرارة بالكلية لفناء الرطوبة التي هي مادة الحرارة ويلزم من ذلك خراب البدن واذا كان كذلك فكيف يدوم الثواب والعقاب ح انه لو كان العقاب في النار دائما لكانت الحيوة باقية دائما او تعذيب الجماد محال واذا كانت باقية دائما والعقاب

في النار ايضا دائم يلزم دوام الحيوة مع دوام العذاب وهو غير معقول قال قلت اما الاول فمبني على نفي الجوهر الفرد وسريان القوة في محلها وان جزء القوة قوة والبرهان لم يتم عليها ومع ذلك فانه منقوض بحركات الافلاك ومدفوع عنا لان القوى عرض عندنا فلعلها تفنى وتتجدد واما الثاني فممنوع لان القول بالمزاج وتركب المواليد عن العناصر ليس يقينيا وتاثير الحرارة في الرطوبة انما تفضي الى افنائها لو امتنع ورود الغذاء في البدن بمقدار ما تحلل منه وكذا الثالث لان اعتدال المزاج ليس شرطا للحيوة عندنا وايضا فان من الحيوانات ما يعيش في النار ويتلذذ به فلا يبعد ان يجعل الله تعالى بدن الكافر بحيث يتالم بالنار ولا يتهرى ولا يموت بها اقول قلنا في الجواب عن الوجوه الثلثة انها لا تتم اما الاول فلوجوه ثلثة احدها ان هذا الوجه مبني على نفي الجوهر الفرد اذ لو كان الجوهر الفرد موجودا لم يلزم من انقسام الجسم انقسام القوة الحالة فيه لجواز ان يكون القوة قائمة بمجموع الاجزاء من حيث هو مجموع فتنعدم عند انقسام محلها ومبني على سريان القوة في محلها اي ان سلمنا ان الجوهر الفرد منتف لكن انما يلزم من انقسام المحل انقسام القوة الحالة فيه ان لو كان حلول القوة في الجسم حلول السريان وهو ممنوع ومبني على ان جزء القوة قوة اي لم لا يجوز ان لا يصير القوة بسبب القسمة ضعيفة بحيث لا تؤثر في التحريك فعلم بان هذا الوجه مبني على هذه المقدمات وكل واحدة من هذه المقدمات ممنوعة كما بينا والبرهان لم يتم على صحتها فلا يتم هذا الوجه وثانيها انه وان سلم صحة هذه المقدمات فان هذا الوجه منقوض بحركات الافلاك اعني النفوس المنطبعة فيها وثالثها ان بعد ان لو صح هذا الوجه بجميع مقدماته لوجب ان لا تقوى حركات الافلاك على تحريكات غير متناهية لكونها من القوى الجسمانية لكنها قوية على تحريكات غير متناهية على رايكم فبطل ما ذكرتم واما انه مدفوع عنا لان القوى عندنا عرض والعرض لا يبقى زمانين كما مر فلعل هذا العرض يفنى ويتجدد مثله اي لعل كل قوة تفعل فعلا انما توجد في زمان فقط ثم توجد بعده قوة مثلها تفعل فعلا آخر مثله هكذا الى غير النهاية وح لا يلزم ان يكون قوة واحدة قوية على افعال غير متناهية بل يكون قوى غير متناهية تصدر عنها افاعيل غير متناهية وهذا مما لم يتم على امتناعه برهان واما الوجه الثاني فممنوع ايضا لان القول بكون الابدان المؤلفة مؤلفة من العناصر مبني على القول بالمزاج وعلى القول بتركب المواليد اعني الحيوان والنبات والمعادن عن العناصر الاربعة وكل ذلك ليس بيقيني سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان تاثير الحرارة في الرطوبة يفضي الى افنائها وانما يلزم ذلك ان لو امتنع ورود الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه اذ لو جاز ذلك فكلما تفنى رطوبة يعود مثلها فلا يلزم فناء الرطوبة ولا خراب البدن وامتناع ورود الغذاء بمقدار ما يتحلل ممنوع وكذا الوجه الثالث ممنوع

للحيوة ح

فاما لا ثم ان دوام الحيوة مع دوام الاحتراق غير معقول وانما لا يكون معقولا ان لو كان اعتدال المزاج شرطا لبقا الحيوة وهو ممنوع بل بقا الحيوة انما هو بالفاعل المختار وايضا في الحيوانات ما يعيش في النار ويلتذ به كحيوان يقال له سمندر واذا جاز ذلك فلا يبعد ان يجعل الله بدن الكافر بحيث يتالم بالنار ولا يحترق ولا يموت فيها لم قلتم انه ممتنع

قال ٥ في العفو والشفاعة لاصحاب الكباير اما الاول فلقوله تع وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات او يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير والاجماع على انه عفو وهو انما يتحقق بترك العقاب المستحق والمعتزلة منعوا العذاب على الصغاير قبل التوبة والكباير بعدها فالمعفو هو الكباير قبلها وقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اي قبل التوبة والا لم يتوجه الفرق ولا التعليق بالمشية على رايهم وقوله وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وامثال ذلك كثيرة

اقول البحث الخامس في اثبات العفو عن اصحاب الكباير واثبات شفاعة محمد عليه السلم لهم اما الاول وهو اثبات العفو اعني اسقاط العقاب عن اهل العقاب فلوجوه ثلثة آ انه عفو لقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله او يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير ولاجماع الامة على انه عفو واذا ثبت انه تعالى عفو والعفو انما يتحقق بترك العقاب المستحق وذلك العقاب المستحق ليس هو العذاب على الصغاير قبل التوبة ولا العذاب على الكباير بعد التوبة لان المعتزلة منعوا العذاب على الصغاير قبل التوبة وعلى الكباير بعدها لان غفرانهما واجب على الله عندهم فالمعفو اذن هو الكباير قبل التوبة وهو المطلوب ب قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والمراد به انه يغفر ما دون الشرك وهو الكباير قبل التوبة لوجهين الاول انه تعالى اراد ان يفرق بين الشرك وما دونه في الغفران فلو لم يغفر الكباير قبل التوبة لم يتوجه الفرق بينهما وايضا انه تعالى علق غفران ما دون الشرك بالمشية في قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فلو كان المراد به الصغيرة قبل التوبة والكبيرة بعدها لم يتوجه التعليق بالمشية على رايهم لان الصغيرة قبل التوبة والكبيرة بعدها واجب الغفران عندهم وما كان واجبا لا يجوز تعليقه بالمشية لان الواجب ما وجب فعله شا ام لا ج قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم والمغفرة انما يتحقق باسقاط العذاب عمن يستحق العذاب وذلك هو اصحاب الكبيرة قبل التوبة اذ لو كان عبارة عن اسقاط العذاب عمن لا يستحقه لما ناسب مقتضى المقام لانه تعالى في معرض الامتنان على العباد وامثال

ان يقتضي الآية ان يحصل الغفران حال مباشرة الظلم ...

ذلك اي امثال هذه الآيات المذكورة كثيرة كقوله واستغفروا ربكم انه كان غفارا ونحوه من الآيات الواردة لغفران الله تعالى ذنوب العباد وشمول رحمته لكل شي كقوله وسعت رحمتي كل شي

قال واما الثاني فلانه تعالى امر النبي بالاستغفار لذنوب المومنين وقال واستغفر لذنبك وللمومنين والمومنات وصاحب الكبيرة مومن لما مر فيستغفر له صيانة لعصمته ويقبل منه تحصيلا لمرضاته لقوله ولسوف يعطيك ربك فترضى وقوله عليه السلم شفاعتي لاهل الكباير من امتي احتجوا بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيا وقوله وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع وقوله من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وقوله وما للظالمين من انصار واجيب بانها غير عامة في الاعيان ولا في الازمان ولئن ثبت عمومها فهي مخصوصة بما ذكرنا

اقول واما الثاني وهو اثبات شفاعة محمد عليه السلم لاهل الكباير فلوجهين الاول انه تعالى امر النبي عليه السلم بالاستغفار لجميع المومنين والمومنات وقال خطابا للنبي واستغفر لذنبك وللمومنين والمومنات وصاحب الكبيرة قبل التوبة مومن لما مر في المسائل السابقة فيستغفر له النبي اذ لو لم يستغفر لما كان عصمة النبي مصونة لمخالفته الامر فح يجب ان يستغفر النبي لصاحب الكبيرة قبل التوبة صيانة لعصمته اذ عندنا عصمة الانبيا واجبة واذا استغفر النبي لصاحب الكبيرة قبل التوبة وجب ان يقبل ذلك الاستغفار من النبي لاجل تحصيل مرضاة النبي لقوله تعالى خطابا لمحمد عليه السلم ولسوف يعطيك ربك فترضى فثبت ان شفاعة النبي مقبولة في حق صاحب الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب الثاني قوله عليه السلم شفاعتي لاهل الكباير من امتي يدل على ان شفاعته حاصلة في حق جميع اصحاب الكباير ومن جملتهم اصحاب الكباير قبل التوبة فيجب ان يشفع النبي في حقهم لما عرفت والمعتزلة احتجوا على ان شفاعة النبي لا توثر في اسقاط العقاب لوجوه اربعة آ قوله تع واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيا فلو اثرت الشفاعة فقد اجزت نفس عن نفس شيا وهو منفي بالاية ب قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والفاسق ظالم لان الظالم من فعل الظلم والفاسق كذلك فلا يكون له شفيع تقبل شفاعته اذ لو كان له شفيع تقبل شفاعته لكان له شفيع يطاع وهو منفي بالاية ج قوله تعالى من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة فان هذه الاية تنفي جميع الشفاعات د قوله وما للظالمين من انصار ولا شك ان الشفيع من الانصار واجيب عن هذه الوجوه الاربعة بجواب واحد وهو ان هذه الايات لا بد وان تكون عامة في الاعيان وفي الازمان حتى يتناول محل الخلاف فيها لكن لا ثم ان ما ذكرتم من الايات

عامة في الاعيان او في الازمان ولو سلمنا انها عامة لكنها تكون مخصوصة بما ذكرنا
من الايات الدالة على اثبات الشفاعة لان دلايلنا خاصة لكونها مخصوصة ببعض الاشخاص
وفي الاثم مطلوبكم بهذه الوجوه **تنبيه** اتفقت الامة على شفاعة محمد عليه السلام انما
ان اثرها زيادة النعم الى اهل الثواب واما الاشاعرة فقالوا ذلك حق ولكن من جملة
اثارها اسقاط العقاب عن اهله **قال** ق في اثبات عذاب القبر يدل عليه
قوله في ال فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا
ال فرعون اشد العذاب وفي قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفا للتعقيب وقوله
حكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وذلك دليل على ان في القبر حيوة وموتا
لكن احتج المخالف بقوله لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى وقوله وما انت
بمسمع من في القبور واجيب عن الاول بان معناه ان نعيم الجنة لا ينقطع بالموت كما
انقطع نعيم الدنيا به لا لاجل الموت فان الله تعالى احيا كثيرا في زمان موسى وعيسى عليهما السلام
واما الثاني فانه لا ينافي ان عدم اسماعه لا يستلزم عدم ادراك المدفون **اقول**
البحث السادس في اثبات عذاب القبر اعاذنا الله منه يدل على اثبات عذاب القبر وجوه
احدها قوله تعالى في ال فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة
ادخلوا ال فرعون اشد العذاب فهو صريح في التعذيب بعد الموت وقبل البعث والا
لتكرر قوله ويوم تقوم الساعة وذلك انما هو عذاب القبر اتفاقا ممن قال به
قوله في قوم نوح عليه السلام اغرقوا فادخلوا نارا والفا للتعقيب فيكون ادخالهم النار
عقيب الاغراق فيكون هذا الادخال قبل الادخال الذي في القيامة لان الادخال الذي
في القيامة ليس في عقيب الاغراق والادخال النار قبل القيامة انما هو عذاب القبر
قوله تعالى حكاية عن اهل النار قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وذلك
دليل على ان في القبر حيوة وموتا اخرى والا لم يكن الاحيا مرتين ولا الاماتة كذلك
احتج المخالف للقول بعذاب القبر بوجهين ا قوله تعالى في صفة اهل الجنة لا يذوقون
فيها الموت الا الموتة الاولى اي سوى الموتة الاولى فلو صاروا احيا في القبور لذاقوا
موتتين لا موتة واحدة ب قوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور يدل على ان الميت
المدفون ليس بحي اذ لو كان حيا لجاز اسماعه وقد دلت الاية على نفيه واجيب
عن الوجه الاول بان معنى قوله لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ان نعيم الجنة
لا ينقطع ولا ينتقص عيش اهلها بالموت كما انقطع نعيم الدنيا وليس المراد وصف الموت
فان الله تعالى احيا كثيرا من الاموات في زمان موسى وعيسى عليهما السلام كما هو مذكور في كتب
القصص وذلك يوجب تاويل الاية بما ذكرنا وعن الوجه الثاني ان عدم اسماع النبي

المدفون في القبر لا يستلزم عدم ادراك المدفون لجواز ان لا يحصل الاسماع بسبب كون
القبر مانعا من وصول الصوت الى الصماخ **قال** ز في ساير السمعيات من الصراط
والميزان وتطاير الكتب واحوال الجنة والنار والاصل في اثبات هذه الامور انها
امور ممكنة اخبر الصادق عن وقوعها فيكون حقا **اقول** البحث السابع في
باقي السمعيات من الصراط والميزان وتطاير الكتب واحوال الجنة والنار والاصل في
اثبات هذه الامور انها امور ممكنة في ذاتها اما الصراط فلان ما هو المشهور منه وهو المرور
عليه غير ممتنع كالمشي على الما المنقول عن كثير من الاولياء وما قيل في تاويله ان الصراط
هو الاعمال الردية التي يسال عنها ويواخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر
بقلتها فايضا ممكن واما الميزان فما هو المشهور منه ممكن لجواز ان يوزن صحف الاعمال
ليستدل بذلك على تفاوت الاعمال وما قيل في تاويله انه ملك يقابل الحسنات بالسيات
فايضا ممكن واما تطاير الكتب فلان ما هو المشهور منه جايز وما قيل في تاويله ان المراد
منه ترتيب الاعمال من بين الخلق فكذلك وكذا احوال الجنة والنار امور ممكنة فان وجود
رياض نزهة وحدايق رايقة تجري فيها الانهار ويوجد عندها الثمار ويطوف فيها
الولدان والغلمان من الامور الواقعة في هذا العالم فلا اقل من امكانه في الاخرة وكذا
وجود بوادي فيها النيران المسعرة والسلاسل والاغلال يعذب بها الناس ليس مما
يستحيل عند العقل واذا ثبت ان هذه الامور من الممكنات والمخبر الصادق عليه السلام عن
وقوعها فيكون وقوعها حقا والا لم يكن الصادق صادقا **قال** ح في الاسماء الشرعية
الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع عبارة عن تصديق الرسول بكل ما علم مجيه عليه السلام به
عند الاشاعرة وعن كلمتي الشهادة عند الكرامية وعن امتثال الواجبات واجتناب
عن المحرمات عند المعتزلة وعن مجموع ذلك عند اكثر السلف والذي يدل على خروج العمل
عن مفهومه عطفه عليه في قوله تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات وقوله والذين
امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم واما قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم فمعناه صلوتكم بالصلوة
الى بيت المقدس وايضا فحمله على الصلوة بعدها يكون على طريق المجاز وقوله عليه السلام
الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن
عن الطريق فمعناه شعب الايمان لان اماطة الاذى غير داخل فيه وفاقا **اقول**
البحث الثامن في الاسماء الشرعية الايمان لغة التصديق لاتفاق اهل اللغة
على ان معنى قول القايل فلان يومن بكذا هو انه يصدق به ومنه قوله تعالى وما انت
بمومن لنا اي بمصدق لنا وفي الشرع عبارة عن تصديق مخصوص وهو تصديق الرسول
بكل ما علم مجي الرسول به ضرورة عند الاشاعرة اي كونه مشهورا بحيث يعلم كونه من

الذين ضروريٌّ كالصلوات الخمس وانما قلنا انه يكون منهدما بهذه الحيثية لان منكر ما لا تكن
بهذه الحيثية لا يكون كافرا كمنكر الاجتهاديات وانما قلنا الايمان عبارة عن تصديق القلب
لان الايمان لما كان في اللغة عبارة عن التصديق وجب ان يكون في الشرع كذا اذ لو لم يكن
في الشرع كذا لما خاطب الله العرب بلسانهم لكن ذلك باطل لقوله تعالى وما ارسلنا من
رسول الا بلسان قومه والايمان عبارة عن التلفظ بكلمتي الشهادة عند الكرامية وعبارة
عن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة وعن مجموع التصديق والتلفظ
وامتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند اكثر السلف اذا عرفت هذا فنقول الايمان
عبارة عن مجرد التصديق المذكور والعمل بالاركان غير داخل في مفهومه والذي يدل على
خروج العمل عن مفهوم الايمان عطف امتثال الواجبات على الايمان في قوله تعالى والذين
آمنوا وعملوا الصالحات وعطف اجتناب المحرمات في قوله والذين آمنوا ولم يلبسوا
ايمانهم بظلم اي لم يرتكبوا المحرمات فلو كان العمل داخلا في الايمان لكان هذا تكرارا
بلا فائدة وانه في كلام الله تعالى محال وقوله ولا قوله الى قوله على طريق المجاز اشارة الى جواب
سؤال مقدر تقرير السؤال ان يقال لو لم يكن العمل بالاركان من مفهوم الايمان لما جاز اطلاق
لفظ الايمان على الصلوة في قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم لكنه جائز بل واقع فان المفسرين
قالوا المراد بالايمان هو الصلوة الى بيت المقدس قلنا في جوابه ان معنى قوله وما
كان الله ليضيع ايمانكم اي ايمانكم بالصلوة الى بيت المقدس فلا يلزم ما ذكرتم وايضا لو كان
المراد بالايمان ههنا الصلوة لكان اطلاق الايمان وارادة الصلوة من قبيل المجاز والاصل
عدمه وقوله الايمان الى آخره جواب سؤال آخر وتقرير السؤال ان يقال العمل بالاركان
داخل في الايمان لقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها قول لا اله الا الله
وادناها اماطة الاذى عن الطريق ولا شك في انه ليس المراد من ذلك ان التصديق
بضع وسبعون شعبة لان اماطة الاذى ليس شعبة من التصديق وكذا قول لا اله الا
الله فان القول لا يكون شعبة من التصديق القلبي قلنا في جوابه ان معنى هذا الحديث
هو ان شعب الايمان بضع وسبعون لا ان نفس الايمان كذا والا لكان اماطة الاذى داخلة
في مفهوم الايمان لكن اماطة الاذى خارج عنه وفاقا وفيه نظر فان ابا الهذيل ذهب
الى ان الايمان اسم لفعل الطاعات باسرها سواء كانت واجبة او مندوبة وحينئذ يكون اماطة
الاذى داخلة في مفهوم الايمان

الباب الثالث في الامامة

وفيه مباحث **الاول** في وجوب نصب الامام اوجب الامامية والاسماعيلية على الله تعالى
والمعتزلة والزيدية علينا عقلا واصحابنا سمعا ولم توجبه الخوارج مطلقا لنا مقامان
بيان وجوبه علينا سمعا وعدم وجوبه على الله تعالى لنا **الاول** فلان نصب الامام دفع

ضرر لا يندفع الا به لان البلد اذا خلى عن رئيس قاهر يامر بالطاعات وينهى عن المعاصي
ويدرأ بأس الظلمة عن المستضعفين استحوذ عليه الشيطان وفشى فيه الفسوق والعصيان
وشاع الهرج والمرج ودفع الضرر عن النفس بقدر الامكان واجب باجماع الانبياء عليهم السلم
واتفاق العقلاء فان قيل ويحتمل مفاسد ايضا اذ ربما استنكف عن طاعته فيزداد
الفساد او يستولي عليهم فيظلمهم او يحتاج لدفع المعاندين وتقوية الرياسة الى مزيد مال
فيغصب منهم قلنا المحالات مرجوحة مكتوبة وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير
ولا الثاني فلانا بينا انه لا يجب عليه شيء بل هو الموجب لكل شيء **اقول** الباب الثالث
في الامامة وهي رياسة في الدين والدنيا عامة لشخص من الاشخاص واحترزنا بقولنا عامة
عن الرئيس القاضي وبقولنا لشخص من الاشخاص احترازا عن كل الامة اذا عزلوا الامام
بفسقه وفي هذا الباب مباحث البحث الاول في وجوب نصب الامام اوجب الامامية
والاسماعيلية نصب الامام على الله عقلا واوجب المعتزلة والزيدية نصب الامام علينا بالدليل
العقلي واوجب اصحاب المصنف اي الاشاعرة نصب الامام علينا بالدليل السمعي ولم يوجب
الخوارج نصب الامام مطلقا في شيء من الاوقات سواء كان وقت الامن او وقت ظهور
الفتن لنا في اثبات هذا المطلوب وهو ان يثبت بالدليل السمعي وجوب نصب الامام
علينا مقامان احدهما بيان وجوبه علينا سمعا وثانيهما بيان عدم وجوبه على الله تعالى اما
بيان المقام الاول وهو وجوب نصب الامام علينا بالدليل السمعي فلان نصب الامام دفع
ضرر لا يمكن ان يندفع ذلك الضرر الا به لان البلد اذا خلا عن رئيس قاهر يامر بالطاعات
وينهى عن المعاصي ويدفع بأس الظلمة عن المستضعفين استولى على ذلك البلد الشيطان
وفشى فيه الفسوق والعصيان وشاع الهرج والمرج والهرج الفتنة والمرج الاختلاط والاضطراب
كما جاء في حديث اشراط الساعة يكون كذا وكذا ويكثر الهرج قيل وما الهرج يا رسول الله
قال القتل والعلم بما ذكرنا ضروري بعد استقراء العادات واذا ثبت ان عدم الامام
سبب لهذه المضار ويكون وجوده دافعا لهذه المضار يتوقف دفع هذه المضار
على نصب الامام فيجب نصب الامام لان دفع الضرر عن النفس بقدر الامكان باجماع الانبياء
عند من لا يقول بالحسن والقبح العقليين وباتفاق العقلاء في جميع الاديان عند من يقول
بهما واجب ودفع الضرر موقوف على نصب الامام لما بينا وما يتوقف عليه الواجب المطلق
وكان مقدورا للمكلف فهو واجب لما بين في موضعه فيكون نصب الامام واجبا وهو المطلوب
واعلم ان هذا الدليل انما كان سمعيا لانه في بيان وجوب دفع الضرر عن النفس بقدر
الامكان تمسك باجماع الانبياء الذي يتوقف حجيته على السمع فان قيل كما ان نصب الامام
يقتضي هذه المصالح فقد يحتمل مفاسد ايضا اذ ربما استنكف الناس عن طاعته فيزداد

على الباب

الفساد وربما يستولي فيظلمهم او يحتاج لدفع المعارضين وتقوية الرياسة الى مزيد مال لانه قد يحتاج الى خرج كثير فيغصب المال منهم فيفضي الى اخذ المال من الضعفاء والمساكين قلت في الجواب عنه ان ما ذكرتم من الاحتمالات وان كانت جايزة لكنها احتمالات مرجوحة مكثورة لانها اذا قوبلت المفاسد الحاصلة من عدم الامام المطاع بالمفاسد الحاصلة من وجوده كانت المفاسد الحاصلة من عدمه ازيد من المفاسد الحاصلة من وجوده وعند التعارض يعتبر الراجح دون المرجوح فان ترك الخير الكثير لاجل التوقي عن الشر القليل شر كثير والاشكال في المقام الثاني وهو ان نصب الامام لا يجب على الله فلما بينا انه لا يجب على الله شي بل الله تعالى هو الموجب لكل شي واذا ثبت هذان المقامان فقد ثبت المطلوب

قال احتجت الامامية بانه لطف لانه اذا كان الامام كان حال المكلف الى قبول الطاعات والابتعاد عن المعاصي اقرب مما اذا لم يوجد واللطف على الله واجب قياسا على التمكين والجواب بعد تسليم المقدمات الباطلة ان اللطف الذي ذكرتموه انما يحصل بوجود امام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه وانتم لا توجبونه كيف ولم يتمكن من عهد النبوة الى ايامنا امام على ما وصفوه

اقول احتجت الامامية على ان نصب الامام واجب على الله بان نصب الامام لطف لانا نعلم بالضرورة بعد استقراء العادات ان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن المحظورات ويحثهم على الواجبات كان حالهم في اداء الطاعات وترك القبائح اقرب من حالهم اذا لم يكن لهم هذا الرئيس ولا معنى للطف سواه واللطف على الله تعالى واجب قياسا على التمكين لان اللطف مع التمكين يشتركان في كونه ازاحة لعذر المكلف لان من اتخذ ضيافة لانسان علم انه انما يحضر فيها الا اذا ذهب اليه المضيف بنفسه فان لم يذهب المضيف اليه علمنا عدم ارادته حضور ذلك الضيف في ضيافته فكذا الله تعالى انه لما اراد من العبد فعل الطاعات والاجتناب عن المعاصي والمحظورات وعلم انه لا يقدم العبد على ذلك الا اذا نصب له اماما فان لم ينصب له اماما وجب ان لا يريد بذلك الطاعات فللمكلف حينئذ ان يقول انك ما اردت حصول الطاعات مني لانك ما نصبت لاجلي اماما كما يمكن ان يقول ما اردت فعل الخير مني لانك ما مكنتني من فعله فكما ان التمكين يجب لازالة هذا العذر يجب اللطف ايضا والجواب عنه انا لا نسلم ان الامامة لطف وانما يكون لطفا ان لو كان خاليا عن جميع جهات القبح وهو ممنوع سلمنا كونه لطفا لكن لا نسلم وجوب اللطف على الله كيف وقد بينا انه لا يجب على الله شي ومن هذا علم عدم وجوب التمكين عليه تعالى فلا يصح القياس المذكور ولئن سلمنا هذه المقدمات الباطلة لكن اللطف الذي ذكرتموه في بيان ان نصب الامام لطف انما يحصل بوجود امام ظاهر قوي يرجى ثوابه ويخشى عقابه وانتم لا تقولون بوجوب نصب مثل هذا الامام واما الامام

[illegible]

اذ لو كان مختفيا او كان ضعيفا لم يحصل بسببه انزجار عن القبائح ولا رغبة في الطاعات

الذي توجبونه فكيف يكون لطفا ولم يتمكن من عهد النبوة الى ايامنا امام على ما وصفوه فيكون الله تاركا للواجب فيكون مذموما عقلا بناء على رايهم وهذا شنيع جدا ولما كان البحث في هذه المسئلة يفضي الى التطويل تركناه

قال في صفات الايمة وهي تسع الاولى ان يكون مجتهدا في اصول الدين وفروعه ليتمكن من ايراد الدلايل وحل الشكوك والحكم والفتوى في الوقايع الثانية ان يكون ذا راي وتدبير يدبر الحرب والسلم وساير امور السياسة الثالثة ان يكون شجاعا لا يجبن عن القيام بالحرب ولا يضعف قلبه عن اقامة الحد وجمع تساهلوا في الصفات الثلث وقالوا ينيب من كان موصوفا بها الرابعة ان يكون عدلا لانه متصرف في رقاب الناس واموالهم وابضاعهم الخامسة والسادسة العقل والبلوغ السابعة الذكورة فانهن ناقصات عقل ودين الثامنة الحرية لان العبد حقير بين الناس مشتغل بخدمة السيد التاسعة كونه قرشيا خلافا للخوارج وجمع من المعتزلة لنا قوله عليه السلم الايمة من قريش واللام في الجمع حيث لا عهد للعموم وعوتب الولاة من قريش ما اطاعوا الله ورسوله واستقاموا لامره

اقول البحث الثاني في صفات الايمة وهي تسع الصفة الاولى ان يكون مجتهدا في اصول الدين وفروعه حتى يكون متمكنا من ايراد الدلايل وحل الشكوك في الاصول ومن الحكم والفتوى في الوقايع في الفروع الصفة الثانية ان يكون ذا راي يدبر الحرب والصلح وساير امور السياسة فيشتد في موضع الشدة ويلين في موضع اللين الصفة الثالثة ان يكون شجاعا مجتمع القلب لا يجبن عن القيام بالحرب ولا يضعف قلبه عن لقاء العدو واقامة الحدود وجمع تساهلوا في هذه الصفات الثلث وقالوا ينيب الامام من كان موصوفا بها اذا لم يكن موصوفا بها الصفة الرابعة ان يكون عدلا في الظاهر لان الامام متصرف في رقاب الناس واموالهم وابضاعهم فلو كان فاسقا ربما يصرف فيها بحسب اغراض نفسه فيضيع الحقوق ويندرج في ذلك كونه مسلما بالطريق الاولى الصفة الخامسة العقل والصفة السادسة البلوغ اما العقل فلان الصفات التي ذكرنا ها لا يحصل الا معه واما البلوغ فلان الغالب من حال الصبيان ان لا يحصل لهم هذه الصفات ولانه لا يحصل لهم من الهيبة ما يحصل للرجال الكاملين الصفة السابعة الذكورة فان النساء ناقصات عقل ودين لما جاء في الحديث والامام يجب ان يكون موصوفا بكمال العقل والدين الصفة الثامنة الحرية لان العبد مستحقر بين الناس مشتغل بخدمة السيد والامام يجب ان يكون معظما بين الناس حتى يكون مطاعا وان لا يكون مشتغلا بخدمة احد حتى يحصل له الفراغ للقيام بمصالح الامة الصفة التاسعة كون الامام قرشيا خلافا للخوارج وجمع من المعتزلة كما حكى الجاحظ عنهم لنا على كونه قرشيا وجهان

قالوا يجب عندهم اتصاف الامام او اتصاف نائبه بهذه الصفات الثلث

الاول قوله عليه السلم الائمة من قريش واللام في الجمع حيث لا عهد للعموم والاستغراق نقلا عن ائمة النحو وههنا ليس للعهد اتفاقا فيكون للاستغراق فيصدق كل امام قرشي وينعكس عكس النقيض الى قولنا من لا يكون قرشيا لا يكون اماما وهو المطلوب الثاني قوله عليه السلم الولاة من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا لامره والتقريب فيه كما في الوجه الاول قال

ولا يشترط فيهم العصمة خلافا للاسمعيلية والاثنا عشرية لنا انا سنبين ان شاء الله امامة ابي بكر رضي الله عنه والامة اجمعت على كونه غير واجب العصمة لا اقول انه غير معصوم احتجوا بان وجه الحاجة اما ان المعارف لا تحصل الا بتعليم الامام كما هو مذهب اصحاب التعليم او تعليم الواجبات العقلية او تقريب الخلق الى الطاعات كما هو مذهب الاثنا عشرية وذلك لا يحصل الا اذا كان الامام معصوما وبان احتياج الناس الى الامام لجواز الخطاء عليهم فلو جاز الخطاء عليه ايضا لاحتاج الى امام آخر وتسلسل وبقوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين والجواب عن الاولين بمنع المقدمات وعن الثالث بان الآية تدل على ان شرط الامام ان لا يكون مشتغلا بالذنوب التي تنثلم بها العدالة لا ان يكون معصوما اقول

ولا يشترط في الائمة العصمة وقد عرفت تفسيرها خلافا للاسمعيلية والاثنا عشرية وهم الامامية لنا انا سنبين ان شاء الله تعالى صحة امامة ابي بكر رضي الله عنه والامة اجمعت على كونه غير واجب العصمة لا اقول انه غير معصوم واذا لم يكن واجب العصمة فلا يكون العصمة شرطا للامامة اذ لو كان شرطا امتنع حصول الامامة بدونه فيكون الامام واجب العصمة هف والمشترطون للعصمة احتجوا بوجوه ثلثة الاول ان وجه الحاجة الى الامام هو ان المعارف الالهية لا تعلم الا منه كما هو مذهب اصحاب التعليم او تعليم الواجبات العقلية او تقريب الخلق الى الطاعات كما هو مذهب الاثنا عشرية وجميع ذلك لا يحصل الا اذا كان الامام معصوما حتى يمكن الاعتماد على فعله وقوله الثاني ان احتياج الناس الى الامام لجواز الخطاء عليهم فلو جاز الخطاء على الامام ايضا لاحتاج هو ايضا الى امام آخر ويلزم الدور او التسلسل وكلاهما محالان الثالث التمسك بقوله تعالى خطابا لابرهيم عليه السلم اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين فان الآية دلت على ان عهد الامامة لا يصل الى الظالم والفاسق ظالم لقوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه ويلزم من ذلك ان من يصل الامامة اليه يجب ان لا يكون فاسقا ولا نعني باشتراط العصمة سوى ما ذكرنا واجيب عن الوجهين الاولين بمنع المقدمات لا نمنع مقدمات الوجه الاول بان يقال لا تم انحصار وجه الحاجة الى الامام فيما ذكرتم سلمنا لكن لا يلزم من ذلك وجوب عصمته بل يلزم ان يكون عدلا وهذا القدر لا يكفي في اشتراط العصمة ولا نمنع مقدمات الوجه الثاني بان يقال لا تم

انه لو جاز الخطاء على الامام لاحتاج الى امام آخر فانا قد بينا ان ابا بكر جاز الخطاء عليه لجهلها وصحت امامته ولا يكون محتاجا الى امام آخر والالم يصح امامته والجواب عن الوجه الثالث بان الآية وهي قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين يدل على ان شرط الامام ان لا يكون مشتغلا بالذنوب التي تنثلم بها العدالة لا ان شرط الامام هو ان يكون معصوما لان ما ليس بفاسق اعم من ان يكون معصوما او لا والشرط انما هو هذا المعنى الاعم من العصمة ولا يلزم من اشتراط الاعم اشتراط الاخص قال مسئلة فيما يحصل به الامامة معصوما او لا

الاجماع على ان بنصب الله ورسوله والامام السابق اسباب مستقلة في ذلك انما الخلاف فيما اذا بايعت الامة مستعدا لها او استولى بشوكته على خطط الاسلام فقال بهما اصحابنا والمعتزلة لحصول المقصود بهما وقالت الزيدية كل فاطمي عالم خرج بالسيف وادعى الامامة صار اماما وانكرت الامامية ذلك مطلقا واحتجوا بوجوه آ ان اهل البيعة لا تصرف لهم في امر غيرهم فكيف يولونه عليهم ب ان اثبات الامامة بالبيعة قد يفضي الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل فرقة شخصا ويقع بينهما التجارب ج ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة فكذا الامامة د الامام نائب الله ورسوله فلا يثبت خلافته الا بقول الله او قول رسوله اقول

البحث الثالث فيما يحصل به الامامة اجمع الامة على ان تنصيص الله وتنصيص رسوله وتنصيص الامام السابق على امامة شخص اسباب مستقلة في حصول الامامة له والخلاف انما وقع فيما اذا بايعت الامة مستعدا للامامة او استولى مستعد للامامة بشوكته على خطط الاسلام فقال بامامتهما اصحاب المصنف وهم الاشاعرة والمعتزلة لحصول المقصود من الامامة وهو دفع الضرر المذكور بامامة هذين الشخصين اذ لو لم يحصل المقصود من الامامة بامامتهما لم يكونا مستعدين للامامة وقد فرضناهما كذلك هف وقالت الزيدية كل فاطمي عالم خرج بالسيف وادعى الامامة صار اماما وانكرت الامامية حصول الامامة بالبيعة مطلقا سواء استولى الامام بشوكته او بايعه الامة بالاختيار وقالوا لو يجب ان يكون الامام منصوصا عليه بقول الله او قول رسوله واحتجوا على ان الامامة لا تحصل بالبيعة ولا بغيرها من الطرق سوى نص الله ونص رسوله بوجوه اربعة آ ان اهل البيعة وهم اهل الدين يبايعون الامام لا تصرف لهم في امر غيرهم من آحاد الامة وفي اقل مهم من مهماتهم فكيف يولون الغير على انفسهم فان من لا يعقل له التصرف في اقل الامور لاقل الاشخاص كيف يعقل ان يكون له قدرة على تقليد الغير على التصرف في اهل الشرق والغرب ب ان اثبات الامامة بالبيعة قد يفضي الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل فرقة كاهل بلد شخصا ويقع بينهما التجارب بان يقول اهل كل بلد الامام يجب ان يكون منا فيفضي الى اثارة الفتنة فيفوت المقصود من الامامة وهو ازالة الفتنة بقدر

هذه الوجوه بعضها يدل على نفي البيعة خاصة وبعضها يدل على نفي البيعة وسائر الطرق التي سوى التنصيص ٥

الامكان اما اذا كان منصوصا عليه بقول الله او قول رسوله لم يلزم هذا ج ان منصب
القضا لا يحصل بالبيعة فكذا منصب الامامة لا يحصل بالبيعة بل عدم حصول منصب الامامة
بالبيعة اولى من عدم حصول القضا بالبيعة لان منصب الامام اعظم واولى من منصب القضا
د الامام نايب لله ونايب رسوله فلا يثبت خلافته الا بقول الله او بقول رسوله لان
نيابة الغير لا يحصل الا باذن ذلك الغير قال واجيب عن الاول بانه منتقض
بالشاهد والحاكم وعن الثاني ان الفتنة تندفع بترجيح الاعلم الاورع الاسن الاقرب
الى الرسول وعن الثالث بمنع الاصل لا سيما اذا شغرت البلاد عن الامام وعن الرابع
لم لا يجوز ان يكون الغير اذا لامة او ظهور الشوكة كاشفا عن كونه اماما نايبا لله ولرسوله و
دليلا عليه اقول والجواب عن الوجه الاول بان ما ذكرتم منتقض بان هذا والحاكم
فان الشاهد لا يقدر على التصرف في المدعى عليه والحاكم يصير بقوله قادرا على التصرف فيه
وعن الوجه الثاني بانا لا نم ان البيعة تفضي الى الفتنة ولعل احتمال بيعة كل فرقة شخصا ممنوع
لم لا يجوز ان يندفع تلك الفتنة بترجيح الاعلم الاورع الاسن الاقرب الى الرسول كما رجح الصحابة
ابا بكر على سعد بن عبادة حين قالت الانصار منا امير ومن المهاجرين امير وعن الوجه
الثالث بمنع الاصل وهو ان يقال انا لا نم ان القضا لا يحصل بالبيعة كيف والكل اتفقوا
على جواز التحكيم خصوصا اذا خلت البلاد عن الامام فيجب حصول القضا بالبيعة لاحتياج
الناس الى من يرجع اليه في الخصومات واذا ليس ح لامام منصبه فيجب حصوله بالبيعة
واذا ابطل الاصل لم يصح القياس وعن الرابع انه لم لا يجوز ان يكون اختيار الامة
شخصا معينا للامامة وظهور الشوكة واستيلائه على بلاد المسلمين كاشفا عن كونه
اماما نايبا لله ولرسوله ودليلا على كونه كذلك لا بد له من دليل قال ح
في اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد رسول الله ابو بكر وخالف الشيعة فيه جمهور المسلمين
ويدل عليه وجوه ا قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم
في الارض كما استخلف الذين من قبلهم فالموعودون بالاستخلاف والتمكين اما علي رضي
ومن قام بالامر بعده او ابو بكر رضي ومن بعده والاول باطل اجماعا فتعين الثاني ب
قوله ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون والداعي المحظور مخالفته
ليس بمحمد لقوله تعالى قل لن تتبعونا ولا علي رضي لانه ما حارب الكفار في ايام خلافته
ولا ملك بعده وفاقا فتعين من كان قبله ج انه عليه السلم استخلفه في الصلوة ايام مرضه
وما عزله فبقي كونه خليفة في الصلوة بعد وفاته واذا ثبت خلافته فيها ثبت في غيرها
لعدم القايل بالفصل د الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير بعد ذلك ملكا عضوضا وكان
خلافة الشيخين ثلث عشرة سنة وخلافة عثمان اثني عشر سنة وخلافة علي خمس سنين وهذا

دليل واضح على خلافة الايمة الاربعة رضوان الله عليهم اجمعين اقول البحث
الرابع في اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد رسول الله ابو بكر رضي الله عنه وخالف الشيعة
في هذا القول جمهور المسلمين فانهم يزعمون ان الامام بعد رسول الله حق لعلي بن ابي طالب
كرم الله وجهه ويدل على ان الامام الحق بعد رسول الله ابو بكر وجوه خمسة ا قوله تعالى وعد
الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من
قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا الاية فالله تعالى
وعد الصحابة بالاستخلاف والتمكين بدليل قوله منكم فالموعودون بالاستخلاف والتمكين
اما علي رضي الله عنه ومن قام بالامر بعده كمعاوية ومروان وغيرهما او ابو بكر ومن قام بالامر
بعده وهم الخلفاء الثلثة والاول وهو ان يكون المراد عليا ومن قام بعده بالامر باطل بالاجماع
اما عندنا فلصحة خلافة الخلفا الاربعة واما عند الخصم فلان معاوية ومروان لم يكونا
من الذين آمنوا وعملوا الصالحات فتعين الثاني وهو ان يكون المراد ابا بكر والخلفاء الثلثة
فصح خلافة ابي بكر وهو المدعى واجاب الشيعة عن هذا الوجه بان ما ذكرتم انما يصح
لو كان المراد بالاستخلاف جعلهم خليفة اي رئيسا عاما في الدين والدنيا لكن لم لا يجوز
ان يكون المراد بالاستخلاف هو مدلوله اللغوي حتى يكون المراد اكثر الصحابة ويكون معنى
قوله ليستخلفنهم ليورثنهم ارض الكفار من العرب والعجم فيجعلهم سكانها وملوكها كما
استخلف الذين من قبلهم يعني بني اسرائيل اذا اهلك الله الجبابرة بمصر واورثهم ارضهم
وديارهم واموالهم والدليل على ان هذه الاية ليست مخصوصة بالخلفا الاربعة اما
ظاهرا فلان الايمان وعمل الصالحات ليس مخصوصا بهم من بين الصحابة بل جميع الصحابة
موصوفون بذلك سيما عند الخصم والحقيقة فلقوله تعالى وليمكنن لهم دينهم الذي
ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا فان تبديل الخوف بالامن وتمكين الدين لم يكن
مخصوصا بالخلفا الاربعة بل ساير الصحابة صاروا آمنين ومكن الله دينهم بان اظهره
على الدين كله الوجه الثاني قوله تعالى ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم
او يسلمون وهذا خطاب مع المخلفين من الاعراب المذكورين في الاية السابقة وجعل
الاستدلال البرهان الداعي المحظور مخالفته لقوله فان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم
عذابا اليما ليس محمد عليه السلم لقوله تعالى في الاية خطابا لمحمد قل لن تتبعونا ولا علي لانه
ما حارب الكفار ايام خلافته ولا ملك بعده بالاتفاق فتعين ان الداعي المذكور في الاية كان
قبل علي وبعد محمد وهو المدعى واجاب الشيعة عن هذا الوجه بانا لا نم ان المراد
لا يجوز ان يكون محمدا وقوله قل لن تتبعونا لا يدل على ذلك فانه يدل على ان المخلفين لا يتبعون
محمدا عليه السلم في فتح خيبر فانهم قالوا لاصحاب النبي ذرونا نتبعكم فقال سبحانه في حقهم

يريدون ان يبدلوا كلام الله اي مواعيد الله لاهل الحديبية بغنيمة خيبر خالصة ارادوا
تغييره وذلك بان يشاركوهم فيها قل يا محمد للمخلفين لن تتبعونا في فتح خيبر كذلكم قال الله
من قبل اي قال الله بالحديبية من قبل فتح خيبر وقبل مرجعنا اليكم ان غنيمة خيبر لمن
حضر الحديبية لا تشركوهم فيها غيرهم هكذا قاله ابن عباس ومجاهد وغيرهما من المفسرين
وليس المراد من ذلك انهم لا يتبعون محمدا مدة حيوته في حرب من الحروب فانه صلعم قد دعاهم
بعد ذلك الى غزوات كثيرة وقتال اقوام ذوي نجدة وشدة مثل اهل حنين والطائف
ومؤتة وتبوك وغيرها فلا معنى لحمل ذلك على ما بعد وفاته **الوجه الثالث** ان النبي علم
استخلف ابا بكر في اقامة الصلوة ايام مرضه وما عزله عن ذلك فيبقى كون ابي بكر خليفة
في الصلوة بعد وفات النبي لعدم عزل النبي اياه . واذا ثبت خلافة ابي بكر في الصلوة
ثبت في غيرها مما يتعلق بالامامة من امور الشرع لعدم القائل بالفصل **واجاب**
الشيعة عن هذا الوجه بان النبي امر ابا بكر فليصل بالناس ثم ان ابا بكر لما عقد التحريمة
خرج النبي صلعم الى المسجد فلما احس ابو بكر بخروج النبي تاخر وصلى بهم النبي فلم يكن ابو بكر
بمجرد عقد التحريمة خليفة للنبي في الصلوة **سلمنا** . لكن تاخره وصلوة النبي بهم دال على
عزله **سلمنا** ذلك لكنه معارض بان النبي علم استخلف عليا على المدينة في غزوة
تبوك وما عزله واذا كان خليفة على المدينة كان خليفة في الامامة لعدم القائل بالفصل
وهذا اقرب بالامامة مما ذكرتم من الاستخلاف في الصلوة **ولما** كان الوجه الرابع فيفني عن
الشرح **واجابت** الشيعة بان هذا الخبر غير متواتر ولا صحيح عندنا فلا تقوم حجة علينا
قال ٥ ان الامة اجمعوا على امامة احد الاشخاص الثلثة وهم ابو بكر وعلي والعباس
وبطل القول بامامة علي والعباس فتعين القول بامامته اما الاجماع فمشهور مذكور في
كتب السير والتواريخ واما بطلان القول بامامتهما فلانه لو كان الحق لاحدهما لنازع
ابا بكر وناظره واظهر عليه حجته ولم يرض بخلافته فان الرضا بالظلم ظلم قيل الحق
كان لعلي الا انه اعرض عنه تقية **قلنا** كيف وكان موفي غاية الشجاعة والشهامة
وكانت فاطمة الزهرا رضي الله عنها مع علو شانها زوجة له واكثر صناديد القريش و
ساداتهم معه كالحسن والحسين والعباس مع منصبه قال له امدد يدك لابايعك
حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عم رسول الله ولا يختلف عليك اثنان والزبير
مع غاية شجاعته سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وابو سفيان رئيس مكة
وراس بني امية قال ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيم ولانصادنا زعيم ابو بكر
ومنعهم الخلافة وكان ابو بكر شيخا ضعيفا خاشعا سليما عديم المال قليل الاعوان
اقول الوجه الخامس ان الامة اجمعوا على ان الامامة حق لاحد الاشخاص الثلثة

اعلم هذا جواب ... فلا يثبت به الامامة لان الامامة من فروع الدين فلا يمتنع اثباتها بخبر الواحد وانصف ثم استدلوا به بخبر المنزلة وخبر المولى كما ذكر ٥

وهم ابو بكر وعلي والعباس وبطل القول بامامة علي والعباس فتعين القول بامامة
ابي بكر **قلنا** في بيان هذا المطلوب مقامان الاول بيان الاجماع والثاني بيان بطلان
القول بامامة علي والعباس اما الاجماع على الامامة لاحد الاشخاص الثلثة فمشهور مذكور في
كتب السير والتواريخ واما بطلان القول بامامة علي والعباس فلانه لو كان الامامة
حقا لاحدهما لوجب ان ينازع ابا بكر ويناظر في ذلك ويظهر على ابي بكر حجته ولا يرضى بخلافته
فان الرضا بالظلم ظلم لكن كل واحد منهما ما نازع ابا بكر ولا ناظره ولا اظهر عليه حجته وقد رضي
كل واحد منهما بامامته لانهما بايعاه فلو كانت الامامة حقا لواحد منهما لكان ترك هذه
المنازعة منهما معصية كبيرة وذلك يوجب انعزالهما واذا ثبت ان الامامة ليست حقا لهما
تعين انها حق لابي بكر وهو المطلوب **وقالت** الشيعة عليه بان الامامة كانت حقا
لعلي الا ان عليا اعرض عن حقه اتقاء على نفسه اذ لم يكن ح قادرا على طلب الامامة والتقية
عند عدم القدرة جائزة الا ترى ان النبي علم مع جلالة منصبه اعرض عن مشركي مكة واتقى
بالغار عند استيلائهم وعدم قدرته فلان يتقي علي عند استيلاء خصومه اولى **قلنا**
في الجواب عن قولهم كيف يجوز لعلي رضي التقية وكان من اقدر الناس على طلب حقوقه اذ
كان علي رضي في غاية الشجاعة والشهامة وكانت فاطمة الزهرا رضي الله عنها مع علو شانها وجاهها
قدرها زوجة له واكثر صناديد القريش وساداتهم كان معه مثل الحسن والحسين ومثل العباس
مع منصبه فان العباس قال لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله
ابن عم رسول الله فلا يختلف عليك اثنان والزبير مع غاية شجاعته سل السيف وقال لا
ارضى بخلافة ابي بكر وابو سفيان رئيس مكة وراس بني امية قال يا بني عبد مناف ارضيتم
ان يلي عليكم تيم يعني ابا بكر اذ كان ابو بكر من قبيلة تيم بن مرة ثم قال والله لاملان الوادي
خيلا ورجلا وكثير من اكابر الصحابة كان مع علي رض حتى روي انه اجتمع عنده سبعة من
اكابر الصحابة مريدين امامته حاملين له على الطلب فعلم بان الترك ما كان لعدم القدرة
ومما يدل على ان الامامة حق لابي بكر دون علي ان الانصار لما طلبوا الامامة وقالوا منا
امير ومنكم امير نازعهم ابو بكر ومنعهم الخلافة ولم ينازعهم علي ومنع ابي بكر الانصار
من طلب الامامة لم يكن لاستيلاء ابي بكر او لحيلة في نفسه او خديعة او بكثرة اموال او عوان
اذ كان ابو بكر شيخا ضعيفا سليما عديم المال قليل الاعوان بل كان ذلك لانه كان متقدما
على الصحابة في الفضايل والكمالات ثم **قالت** الشيعة على هذا الجواب انه وان كان
مع علي اكابر الصحابة لكن جميع العوام كانوا مع ابي بكر وهم يزيدون على علي عشرة الفا فاين القدرة
سلمنا القدرة لكن اتقى الفتنة في اوان عدم استقرار الدين وكثرة الاعداء وانضمام انكار
اكابر الصحابة امامة ابي بكر ولعلمهم على امامة علي يدل على ان الامامة حق له دون غيره واما

تراع ابي بكر الانصار في الامامة فلا يدل على ان الامامة حق له دون غيره بل انما نازعهم لاجل
القريش متمسكا بقوله عليه السلام الائمة من قريش ولكل آحاد الامة ان لا يرضى بالظلم اذا قدر
على دفعه بحجة وانما لم ينازعهم علي اذ كان حينئذ مشغولا بامر النبي عم فلا يعني
منه ترك النبي بلا دفن في البيت لطلب الخلافة كما فعلوا **قال** احتجت الشيعة على امامة
علي كرم الله وجهه بوجوه آ قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون
الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون فالمراد من الولي اما الناصر او المتصرف لا غير تقليلا
للاشتراك والاول باطل لعدم اختصاص النصرة بالمذكور فتعين الثاني فيثبت ان المؤمن الموصوف
مستحق التصرف في امور المسلمين والمفسرون ذكروا ان المراد منه علي بن ابي طالب رضع
لانه كان يصلي فسأله سائل فاعطاه خاتمه راكعا والمستحق للتصرف هو الامام فثبت انه امام
ويقرب منه قوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه **اقول** احتجت الشيعة على امامة
علي رضع بوجوه ستة آ قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة
ويؤتون الزكوة وهم راكعون ووجه التمسك به ان المراد بالولي اما الناصر كقوله تعالى والمؤمنين
بعضهم اولياء بعض او المتصرف كقوله عليه السلام السلطان ولي من لا ولي له وقوله عليه السلام ايما امراة
نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل دون غيرهما من معاني الولي تقليلا للاشتراك
لما كان على خلاف الاصل وكلما كان الاشتراك اقل كان اقرب الى الاصل واذا ثبت ان المراد
من الولي ههنا اما الناصر او المتصرف والاول وهو كون المراد منه الناصر باطل لان كلمة انما
للحصر باتفاق ائمة اللغة فيصير معنى الآية ناصر المؤمنين منحصر في الله ورسوله والمتصف المنزل
فيه الآية وذلك غير صحيح لعدم اختصاص النصرة بالمذكور في الآية اذ جميع الصحابة كانوا
ناصرين للمؤمنين فتعين الثاني اي لما ثبت ان المراد من الولي اما الناصر او المتصرف وبطل
كون المراد منه الناصر تعين ان المراد منه المتصرف في امور المسلمين فثبت ان المؤمن الموصوف
بالاوصاف المذكورة في الآية يستحق التصرف في امور المسلمين والمفسرون ذكروا ان المراد من
ذلك علي بن ابي طالب رضع لان عليا كان يصلي فسأله سائل شيئا يعطيه فاعطى السائل خاتمه
حال كونه راكعا فنزلت هذه الآية فيكون المؤمن المستحق للتصرف في امور المسلمين عليا عم
الآية والمؤمن المستحق للتصرف في امور المؤمنين هو الامام فثبت ان عليا هو الامام وهو
المطلوب ويقرب من التمسك بهذه الآية المذكورة التمسك بقوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي
مولاه اي من كنت متصرفا في امره وواليا عليه فعلي متصرف فيه ووال عليه والنبي كان متصرفا
في امور جميع المسلمين وواليا عليهم فيكون علي ايضا كذلك فيكون اماما وهو المطلوب
قال ب قوله عليه السلام انت مني بمنزلة هرون من موسى وكان هرون خليفته لقوله تعالى
اذ قال موسى لاخيه هرون اخلفني في قومي الا انه توفي قبله عليهما السلم **اقول** الوجه الثاني

في امور المسلمين كالسلطان

عليه السلم

التمسك بقوله لعلي انت بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وكان هرون خليفة لموسى مني صح
لقوله تعالى واذ قال موسى لاخيه هرون اخلفني في قومي فيكون علي ايضا خليفة للنبي اذ
منزلته عند النبي منزلة هرون عند موسى الا ان التفاوت بين هرون وعلي هو ان هرون توفي
قبل موسى وعلي عاش بعد النبي وهرون لو عاش بعد وفاة موسى لكان خليفة لموسى اذ
الغرض من الاستخلاف رعاية مصالح الرعية وذلك بعد الموت اهم اذ رعايتها وقت الغيبة
ممكنة للمستخلف ولا بعد الموت غير ممكن **قال** ج قوله عليه السلم مشيرا اليه سلموا على
امير المؤمنين واخذ بيده هذا خليفتي فيكم بعد موتي فاسمعوا واطيعوا له **اقول** وقال صح
هذا الوجه ظاهر غني عن الشرح **قال** د ان الامة اجمعوا على احد الاشخاص الثلثة
وبطل القول بامامة ابي بكر وعباس لما ثبت ان الامام يجب ان يكون واجب العصمة وان
يكون منصوصا عليه وهما لم يكونا واجبي العصمة ولا منصوصا عليه بالاتفاق فتعين القول
بامامة علي رضع **اقول** الوجه الرابع هو ان الامة اجمعوا بعد النبي عليه السلم على امامة
احد الاشخاص الثلثة وهم علي وابو بكر والعباس وبطل القول بامامة ابي بكر والعباس اما
الاجماع فمشهور كما عرفت غير مرة واما بطلان القول بامامة ابي بكر والعباس فلما ثبت في موضعه
ان الامام يجب ان يكون واجب العصمة او منصوصا عليه وابو بكر والعباس لم يكونا واجبي العصمة
ولا منصوصا عليهما باتفاق الامة واذا بطل القول بامامتهما تعين القول بامامة علي
لئلا يخرج الحق عن قول كل الامة **قال** ه انه لا بد وان يكون الرسول عليه السلم نص
على امام معين تكميلا لامر الدين واشفاقا على الامة ولم ينص لغير ابي بكر وعلي بالاجماع والعدم
ولا لابي بكر والا لكان توقيف الامامة على البيعة معصية فتعين تنصيصه لعلي **اقول**
الوجه الخامس انه لا بد وان يكون الرسول نص على امامة واحد معين لامرين الاول
تكميل امر الدين لان النبي عليه السلم لم يخرج من الدنيا الا بعد كمال الدين كما قال الله تعالى اليوم
اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي والامامة مما يكمل به الدين ويتم به نعمة الله على عباده
لكونها اعظم اركان الدين وذلك يقتضي ان امر الامامة قد تم قبل وفاته وهذا المعنى انما
يحصل اذا نص حال حيوته على ان شخصا بعينه يكون اماما بعده الثاني اشفاق النبي
عليه السلم على الامة لانه عليه السلم بلغ في الاشفاق على الامة وارشادهم الى الاصلح ان علمهم في
كيفية الاستنجاء ما يليق ادبا ومن المعلوم ان المصالح المتعلقة بالامامة التي هي اعظم
المناصب في الدين والدنيا بعد الرسالة اجل من سائر المصالح فلما علم في اخس المصالح
وهو الاستنجاء ما يليق ادبا فكيف يليق به اهمال ما يكون من اعلى المصالح دينا ودنيا
وهو الامامة واذا ثبت بهذين الوجهين وجوب تنصيص النبي حال حيوته على امامة شخص
معين بعد وفاته ثبت تنصيصه لعلي لان النبي لم ينص لغير ابي بكر وعلي بالاجماع ولم

بنقض لابي بكر والا لكان توقف ابي بكر امرا منه على البيعة معصية وذلك يقدح في امامته
فتعين تنصيصه لعلي وهو المطلوب قال ق ان عليا كان افضل الناس بعد
رسول الله صلعم لانه ثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من قوله تعالى حكاية انفسنا و
انفسكم علي ولا شك انه ليس نفس محمد صلعم بعينه بل المراد به اما انه بمنزلته او هو اقرب
الناس اليه وكل من كان كذلك كان افضل الخلق بعده ولانه كان اعلم الصحابة لانه كان
اشهرهم ذكاء وفطنة واكثرهم تدبرا وروية وكان حرصه على التعلم اكثر واهتمام الرسول
بارشاده وتربيته اتم وابلغ وكان مقتديا في فنون العلوم الدينية اصولها وفروعها فان اكثر
فرق المتكلمين ينتسبون اليه ويسندون اصول قواعدهم الى قوله والحكما يعظمونه غاية
التعظيم والفقها ياخذون برايه وقال عم اقضيكم علي وايضا فاحاديث كثيرة كحديث
الطير وحديث خيبر وردت شاهدة على كونه افضل والافضل يجب ان يكون اماما اقول
الوجه السادس ان عليا كان افضل الناس بعد رسول الله صلعم والدليل عليه الكتاب
والمعقول والسنة اما الكتاب فلانه ثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من قوله تعالى
حكاية عن قصة المباهلة انفسنا وانفسكم علي رضه ولا شك ان عليا ليس نفس محمد صلعم
بعينه بل المراد منه اما ان عليا بمنزلة الرسول في المنزلة للرسول لان اتحاد المتعددين
في الجمع يجب ان يكون من جنس واحد وكل من كان بمنزلة الرسول او اقرب اليه في المنزلة
كان افضل الخلق بعد رسول الله اما اذا كان بمنزلته فظاهر واما اذا كان اقرب اليه فلانه
لو كان اخر افضل منه لكان هو اقرب اليه منه وقد فرض انه اقرب الناس اليه هف فثبت
ان عليا افضل الخلق عم بعد رسول الله وهو المطلوب واما المعقول فلان عليا كان
اعلم الصحابة لان عليا كان اشهر الصحابة من جهة الذكاء والفطنة واكثرهم تدبرا وروية
وكان حرصه في تعلم العلوم من النبي اكثر من حرص غيره واهتمام الرسول عم بارشاده
وتربيته اتم وابلغ من اهتمامه بارشاد غيره فيكون علي اعلم من غيره من الصحابة وذلك
انه اذا كان استاد في غاية الكمال وله تلامذة كثيرة ومن جملتهم تلميذ يكون افطن التلامذة
واحرص من يهابونهم في تعلم العلوم من الاستاذ وكان اهتمام ذلك الاستاذ بارشاده
وتربيته اتم فلا شك ان ذلك التلميذ يكون اعلم تلامذته ومما يدل على ان عليا كان اعلم
الصحابة انه كان مقتديا في فنون العلوم الدينية اصولها وفروعها اما كونه مقتديا في اصول
الدين فلان اكثر فرق المتكلمين ينتسبون اليه انفسهم اما المعتزلة فظاهر انتسابهم اليه
واما الاشاعرة فلان الاشعري كان تلميذ الجبائي المنتسب الى علي رضه وانتساب
الشيعة اليه بين ويسندون اصول قواعدهم اليه لانه ذكر في خطبه من اسرار التوحيد
والعدل والنبوة والقضا والقدر واحوال المعاد ما لم يوجد في كلام احد من الصحابة

والحكما يعظمونه غاية التعظيم لانه كان يعرف العلوم الدقيقة مثل الحكمة والنجوم واسرار
الغيب لانه فسر كثيرا من المواضع المتعلقة بهذه العلوم وعلمه ابن عباس سيد المفسرين
واما انه كان مقتديا في فروع الدين فان الفقها ياخذون برايه وقد قال عم في حقه اقضيكم
علي والاقضى يجب ان يكون اعلم في فروع الدين كما هو مذكور في كتب الفقه في باب ادب القضا
واذا كان اعلم كان افضل لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون
واما السنة فلان كثيرا من الاحاديث كحديث الطير وحديث خيبر وردت شاهدة
على كونه افضل اما التمسك بحديث الطير فهو قوله عم اللهم ايتني باحب خلقك اليك
ياكل معي هذا الطير فجاء علي فاكل معه فهو انه تعالى ان عليا بحكم الحديث احب خلق الله
اليه وكل من كان احب اليه كان اعظم ثوابا عند الله اذ المراد بمحبة الله العباد ارادة
الثواب في حقهم وكل من كان كذلك كان افضل فهو هو واما التمسك بحديث خيبر وهو
ان النبي بعث ابا بكر فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما فبات رسول الله مهموما
فلما اصبح خرج الى الناس ومعه الراية وقال لاعطين هذه الراية رجلا يحب الله ورسوله
ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار فتعرض له المهاجرون والانصار فقال عم اين علي فقيل
انه ارمد العينين فتفل في عينيه ثم دفع اليه الراية فهو انه تعالى ان هذا يدل على ان هذه
الاوصاف ما كانت في ابي بكر وعمر وعلى ان عليا كان افضل منهما الا ترى ان سلطانا
لو ارسل رسولا في بعض مهماته فلم يكف ذلك الرسول ذلك المهم على وفق راي السلطان
فقال السلطان لارسلن الى ذلك المهم رسولا حصيفا عالما بالامور يعلم بالوضع
ان هذه الصفات ما كانت ثابتة في الرسول الاول وان الرسول الثاني افضل من الرسول
الاول فكذا هاهنا واذا كان علي افضل منهما فيكون افضل الامة لعدم القائل بالفصل
فقد ثبت بهذه الوجوه ان عليا افضل الامة والافضل يجب ان يكون اماما لان الامام ح
لو لم يكن افضل من غيره لكان الاكمل تابعا للانقص فيما هو اكمل منه وهو ممتنع عقلا
وشرعا فثبت ان عليا هو الامام وهو المطلوب قال والجواب عن الاول ان عموم
النص غير مسلم وان حمل الجمع على الواحد متعذر بل المراد هو واكفاؤه وعن الثاني
ان معناه التشبيه في الاخوة والقرابة وعن الثالث ان هذه الاخبار غير متواترة ولا
صحيحة عندنا فلا تقوم حجة علينا وعن الرابع انا لا نم وجوب العصمة ووجوب التنصيص
وعدم النص في شان ابي بكر وعن الخامس ان تفويض الامر الى المكلفين لعله كان
اصلح اقول والجواب عن الوجه الاول هو انه لم لا يجوز ان يكون المراد بالولي هو
الناصر قوله لان كلمة انما للحصر قلنا لم ان يخص نصرة المومنين في الشخص المذكور في الاية
وليس كذلك لعموم النصرة اذ جميع الصحابة كانوا ناصرين للمومنين فلنا عموم النصرة

غير مسلم سلمنا لكن لا نم ان المراد بالذين آمنوا علي وحده اذ حمل الجمع على الواحد متعذر
بل المراد علي واكفاؤه من الخلفاء الراشدين وقالت الشيعة على هذا الجواب بان المنع
الاول وهو منع عموم النص منع مكابرة تشهد له كتب الاحاديث والتفاسير والتواريخ
والسير والمنع الثاني غير متوجه لان حمل الجمع على الواحد المعظم جائز بل واقع وذلك اكثر من
ان يحصى وكيف يمكن ان يكون المراد عليا واكفاؤه وقوله وهم راكعون حال من الذين آمنوا
واتوا الزكوة وهذا الحال مخصوص بعلي وليس كلاما مستانفا والا لكان قوله وهم راكعون
مجازا مرادا به وهم يصلون فيلزم ارتكاب المجاز وتكرار وهما على خلاف الاصل واما على
الوجه الذي ذكرناه فلا يلزم الا ارتكاب مجاز ان جعلنا ان اطلاق الجمع على الواحد المعظم مجاز
وهو غير معلوم فيكون ما ذكرنا ارجح واولى والجواب عن الوجه الثاني ان المراد من قوله
علم لعلي انت مني بمنزلة هرون من موسى تشبيه علي بهرون في الاخوة والقرابة اي كما ان
اقرب الناس الى موسى في الاخوة والقرابة هرون فكذلك اقرب الناس الى النبي في الاخوة والقرابة
علي لا التشبيه بهرون من جميع الوجوه حتى يلزم من ذلك ان يكون خليفة للنبي وقالت
الشيعة على هذا الجواب ان النبي علم قال ان منزلة علي مني منزلة هرون من موسى الا في امر
واحد وهو النبوة لقوله علم الا انه لا نبي بعدي واذا كان كذلك يلزم ان يكون علي مثل
هرون في جميع الامور الا في النبوة ومن جملة تلك الامور الخلافة فيلزم ان يكون علي خليفة للنبي
والجواب عن الوجه الثالث ظاهر غني عن الشرح والجواب عن الوجه الرابع انا لا نم بطلان
القول بامامة ابي بكر قوله لان الامام يجب ان يكون واجب العصمة وان يكون منصوصا عليه
والكلام قد تقدم سلمنا ذلك لكن لا نم عدم ورود النص في شان ابي بكر كيف وقد روي عليهما
عن عايشة رضي الله عنها انها قالت قال لي رسول الله في مرضه ادعي لي ابا بكر اباك واخاك
حتى اكتب له كتابا فاني اخاف ان يتمنى متمن او يقول قايل انا اولى ويابى الله والمؤمنون
الا ابا بكر فان هذا صريح في امامة ابي بكر وقالت الشيعة على هذا الوجه انا قد بينا
وجوب عصمة الامام وانتم انما ابطلتم ذلك بامامة ابي بكر فعدم وجوب العصمة انما يثبت
ان لو ثبت امامة ابي بكر لكن امامة ابي بكر انما يثبت ان لو لم يجب العصمة فيلزم الدور ولا
عدم ورود النص في شان ابي بكر فلانه لو كان كذلك لكان توقيفه الامر على البيعة معصية
كما مر آنفا ولا النص المروي عن عايشة رضي الله عنها في هذا المعرض فلا يخفى على الفطن اعتراض
عليها وعن الوجه الخامس سلمنا ان النبي يجب عليه رعاية الاصلح في امر الامة تكميلا للدين
واشفاقا عليهم لكن لا نم ان التنصيص على واحد معين بالامامة كان اصلح فان تفويض الامر
الى المكلفين ليعلم كان اصلح للامة لم علم انه ليس كذلك وقالت الشيعة على هذا الوجه
ان التنصيص لا شك انه في ازالة الفتنة ورفع الخصومة اقوى واتم فلا معنى لقولكم ان

التفويض اصلح قال وعن السادس انه معارض بمثله والدليل على افضلية ابي بكر
رضي قوله تعالى وسيجنبها الاتقى فان المراد به اما ابو بكر او علي وفاقا والثاني مدفوع لقوله
وما لاحد عنده من نعمة تجزى لان عليا رضي الله عنه نشا في تربيته وانعامه وذلك
نعمة تجزى وكل من كان اتقى كان اكرم عند الله وافضل لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله
اتقيكم وقوله عليه السلم والله ما طلعت الشمس ولا غربت على احد بعد النبيين والمرسلين
افضل من ابي بكر وقوله عليه السلم لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين
والمرسلين اقول والجواب عن الوجه السادس ان ما ذكرتم من الفضائل في حق
علي معارض بمثلها في فضائل ابي بكر والدليل على افضلية ابي بكر الكتاب والسنة اما الكتاب
فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى فان المراد بالاتقى ههنا اما ابو بكر او علي باتفاق المفسرين
والثاني وهو كون علي مرادا مدفوع لقوله في صفة الاتقى وما لاحد عنده من نعمة تجزى
اي يكون ذلك الاتقى موصوفا بانه لا يكون لاحد عنده من نعمة تجزى واذا كان كذلك فلا
يكون ذلك الاتقى عليا لانه غير موصوف بهذه الصفة لان عليا رضي نشا في تربية النبي
وانعامه وذلك نعمة تجزى واذا لم يكن المراد بذلك الاتقى عليا يكون المراد به ابا بكر فيكون
ابو بكر هو الاتقى وكل من كان اتقى كان اكرم عند الله وافضل لقوله تعالى ان اكرمكم عند
الله اتقيكم واما السنة فقوله عليه السلم في صفة ابي بكر ما طلعت الشمس ولا غربت على احد
بعد النبيين والمرسلين افضل من ابي بكر فيلزم ان لا يكون احد افضل منه فلا يكون علي افضل عن ام
منه فيكون هو افضل من علي لان المساواة منفية اجماعا وكذا قوله عليه السلم لابي بكر
وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقالت الشيعة على هذا
الجواب بان ما ذكرتم من الكتاب لا يدل على افضلية ابي بكر لانا لا نم الاجماع على ان المراد من
الاتقى في هذه الاية اما ابو بكر او علي لانه روى الواحدي باسناده المرفوع الى عكرمة
وابن عباس ان رجلا على عهد رسول الله صلعم كانت له نخلة فرعها في دار رجل فقير و
صاحب النخلة اذا صعد النخلة لياخذ منها التمر فربما سقطت تمرة فياخذها صبيان الفقير
فنزل الرجل من نخلته حتى ياخذ التمر من ايديهم فان وجد في فم احدهم ادخل اصبعه
حتى يخرج التمرة من فيه فشكا الفقير الى النبي عليه السلم مما يلقى من صاحب النخلة فقال
النبي عليه السلم للفقير اذهب ولقي رسول الله صاحب النخلة وقال له اعطني نخلتك المايلة
التي فرعها في دار فلان ولك بها نخلة في الجنة فقال الرجل للنبي ان لي نخلا كثيرا وما فيه
نخلة اعجب الي منها فكيف اعطيك ثم ذهب الرجل في شغله فقال رجل سمع كلام النبي كان
يا رسول الله اتعطيني ما اعطيت الرجل اعني النخلة التي في الجنة ان انا اخذتها فقال
له النبي نعم فذهب الرجل ولقي صاحب النخلة فساومها منه فقال له صاحب النخلة اشعرت

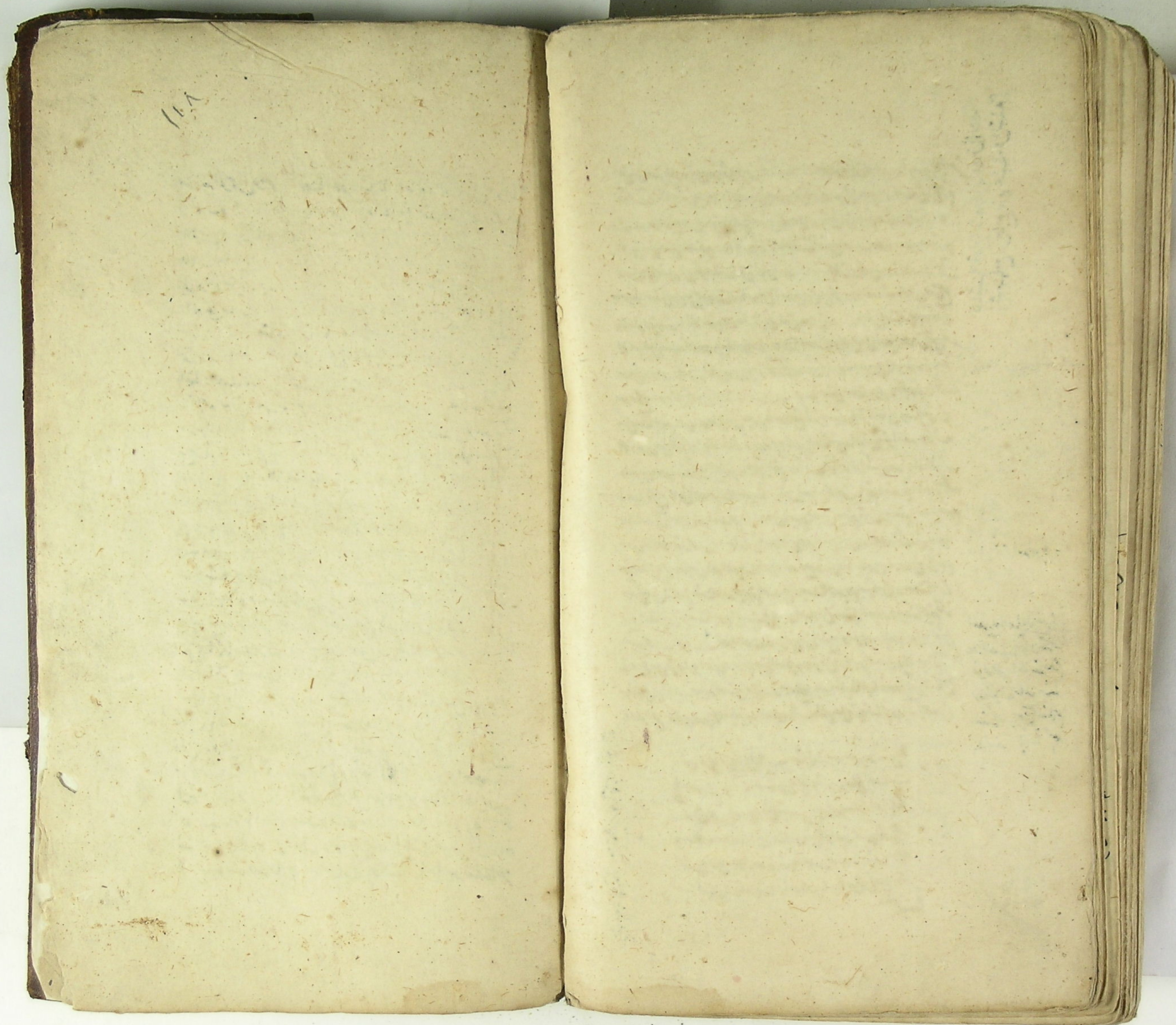
ان محمدا اعطانى بها نخلة فى الجنة فقلت له يعجبنى ثمرها وان لى نخلا كثيرا وما منه نخلة اعجب
الى ثمرا منها فقال الرجل لصاحب النخلة اتريد بيعها قال لا الا ان اعطى بها ما لا اظنه اعطى
قال فما مناك قال اربعون نخلة فقال الرجل لصاحب النخلة جئت بعظيم تطلب بنخلتك
المايلة اربعين نخلة ثم قال الرجل انا اعطيك اربعين نخلة فقال له صاحب النخلة اشهد ان
كنت صادقا فمر الرجل على اناس ودعاهم واشهد لصاحب النخلة باربعين نخلة ثم ذهب
الى النبى وقال يا رسول الله ان النخلة قد صارت فى ملكى فهى لك فذهب رسول الله صلعم
الى الفقير وقال له النخلة لك ولعيالك فانزل الله تعالى والليل اذا يغشى الى قوله وسعى
عطا انه قال اسم الرجل ابو الدحداح فاما من اعطى واتقى هو ابو الدحداح واما من بخل
واستغنى صاحب النخلة وقوله لا يصليها الا الاشقى المراد به صاحب النخلة وقوله وسيجنبها
الاتقى هو ابو الدحداح وكان النبى صلعم يمر بذلك البستان الذى اعطاه ابو الدحداح
فى ثمن النخلة المايلة وعروقه دانية فيقول عذوق وعذوق لابى الدحداح فى الجنة واذا
كان كذلك فادعاء الاجماع على ان المراد من الاية احد الشخصين المذكورين يكون باطلا
سلمنا ان المراد احدهما لكن لا نسلم ان المراد بالاتقى لا يجوز ان يكون عليا قوله لان من صفة
الاتقى ان لا يكون لاحد عنده من نعمة تجزى وعلى رضى ما كان كذلك لانه نشا فى تربية
النبى وانعامه قلنا ان كان المراد بقوله وما لاحد عنده من نعمة تجزى هو ان لا يكون لاحد
عنده من نعمة يكافى عليها اعم من ان يكون ذلك الاحد من المومنين له ام لا فلا نسلم ان ابا بكر
كان بهذه المثابة لجواز ان يكون لاحد عنده نعمة تجزى وان كان المراد به انه لا يكون لاحد
من المومنين له نعمة تجزى كما حمل عليه سياق الاية اى لم يفعل الاتقى ما فعل من ايتاء
المال وانفاقه فى سبيل الله لاجل انه سبقت اليه يد يكافى عليها ياخذها عند احد من الخلق
الا ابتغاء وجه ربه الاعلى فلا نسلم انه لا يجوز ان يكون المراد به عليا وكونه مربى فى انعام النبى
لا يستلزم ذلك اذ النبى ليس من المومنين له لحرمة الصدقة عليه ومما يويد ان المراد بالاتقى
على هو على قوله فى حقه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا انما نطعمكم لوجه
الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا سلمنا ان المراد ابو بكر لكن الاتقى ههنا بمعنى التقى
وذلك جايز كما قال طرفة تمنى رجال ان اموت وان امت فتلك سبيل لست فيها باوحد
دون افعل التفضيل لانه لو كان افعل التفضيل يلزم ان يكون المراد به انه اتقى من جميع
المومنين فيلزم ان يكون ابو بكر افضل من النبى وهو باطل واذا كان كذلك فلا يلزم
منه الافضلية لان المراد بقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم هو ان الافضل هو الذى يكون
اتقى من جميع المومنين وهو النبى عليه السلام فان قلت انما لا يجوز ان يكون المراد به افعل
التفضيل ان لو كان المراد به هو اتقى من جميع المومنين اما اذا كان المراد به هو ان يكون

الاتقى من بعض المومنين فذلك جايز قلت سلمنا جوازه لكن لا يلزم منه الافضلية لوجهين
الاول انا لا نسلم ان عليا داخل فى ذلك البعض حتى يكون ابو بكر افضل منه الثانى ان الاكرم
عند الله هو الذى يكون اتقى من جميع المومنين كما قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم لا
الاتقى من بعض المومنين واما قوله عليه السلام ما طلعت الشمس الحديث فلانه بتقدير صحته
لا يدل على افضلية ابى بكر مطلقا لانه اخبر بلفظ الماضى فجاز ان يكون وقت ورود النص
ابو بكر افضل من على ووقت الامامة على افضل من ابى بكر واما الحديث الثانى فغير صحيح
ولا متواتر عندنا فلا يقوم حجة علينا بل الحق هو ان الحديث الاول ايضا غير صحيح قال
~~الامام محيى السنة ما ورد فى كتاب المصابيح بهذا الحديث لو كان من الصحاح او من الحسان~~
~~او من الاحاديث الغريبة لكان مذكورا فيه كما ذكره صدر كتاب المصابيح بل انما تركه لانه اما~~
~~موضوع او محتمل كما ذكره ايضا~~ قال ش فى فضل الصحابة يجب تعظيمهم والكف
عن مطاعنهم فان الله تعالى اثنى عليهم فى مواضع كثيرة منها قوله تعالى السابقون
الاولون من المهاجرين والانصار وقوله يوم لا يخزى الله النبى والذين امنوا معه وقوله
والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم وقال عليه السلام لو انفق احدكم ملا الارض
ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقال اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقال
الله الله فى اصحابى لا تتخذوهم غرضا من احبهم فبحبى احبهم ومن ابغضهم فببغضى ابغضهم
ومن اذاهم فقد اذانى ومن اذانى فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان ياخذه
وما نقل من المطاعن فله محامل وتاويلات ومع ذلك فلا يعادل ما ورد فى مناقبهم
وحكى عن اثارهم نفعنا الله بمحبتهم اجمعين وجعلنا لهديهم متبعين وعصمنا عن
زيغ الضالين وبعثنا يوم البعث فى عداد الهادين بفضله العظيم وفيضه العميم فانه
سميع مجيب اقول هذا البحث ظاهر غنى عن الشرح والمراد من المطاعن ما نقل
فى حق ابى بكر وعمر وعثمان وغيرهم من الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين ومحاملها وتاويلاتها
مذكورة فى كتاب نهاية العقول من اراد الاطلاع عليها فليطالعها وهذا اخر كتاب شرح
الطوالع والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد واله اجمعين

اتفق الفراغ من تعليق الكتاب بفضل الله سبحانه لطيف بيد الغنى فى
محو الذنوب والسيئات المستغرق فى قبائح الافعال وفضائح الخطيئات
الموفق محمد بن ... الموفق ... اسعده الله بسعادة الدارين
واسعده بسعادة السعادتين سادس ذى الحجة الميمونة من شهور سنة
خمس وثلثين وسبعمائة بمدينة تبريز فى المدرسة المباركة الرشيدية عمرها الله
وساكنيها وبانيها ومهد اساسها ومبانيها عن الحوادث بحق نبيه المصطفى عليه افضل
التحيات هـ

المد ربع الصاع والنصيف والنصيف نصف وتقدير قوله عم ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه ما بلغ مثله العدد اليسير من تصدقهم ولا نصفه وبالهم صح

ومن ياخذه اخذ الله فيوشك ان لا يفلته



الخطر وضمره المشرفين فيض فضل الرحمن والاممنى ومن الشيطان ما فى للخطاما
لمعترف وبالعجز والقصور لمعترف ٥ والله اعلم بالصواب

هذه رسالة شريفة لطيفة صنفها الامام المرتضى
الاعلم سلطان القضاة فى العالم افضل
المتاخرين سر الله فى الارض خلف العترة
الطاهرة سر اهل بيت النبوة الطاهرة
برهان الحق والملة والدين عبد الله العبرى ادام
الله ظله علينا وعلى كافة المسلمين اجمعين بحق محمد واله

بسم الله الرحمن الرحيم الهمنا اللهم رشدنا اما بعد حمد الله على نعمه الباطنة
والظاهرة والصلوة على رسولنا محمد وعترته الطاهرة فقد حضر المخدوم الاعظم
والمولى ان الاعدل الاعلم سلطان امراء العالم والى ممالك الفضل والمجد والكرم شارع
غايات المعالى بعلو الهمم حلفه لسدة العرب والعجم المفترض طاعته على كافة الامم
المويد بالذهن الثاقب والحدس الصائب يوسفى الصورة ملكى السيرة علاء الدنيا
والدين غياث الاسلام والمسلمين المويد سامد الملك الديان سيح حسن شوبان
سح اركان الاسلام سناه وزاد اعتلاءه بعلائه بحواسنا نه ولسانه مجلس
الدرس فى الخانقاه الشريفة المعمورة التى بناها لا زالت مشيدة ببانيها عامرة ببقاء
بانيها والعبد اذ ذاك فى البحث عن اول حديث من باب القنوت رواه عن ابى هريرة
رضى الله عنه ان رسول الله صلعم كان اذا اراد ان يدعو على احد او يدعو لاحد قنت
بعد الركوع فربما قال سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد اللهم انج الوليد بن الوليد وسلمة
بن هشام وعياش ابن ابى ربيعة اللهم اشدد وطأتك على مضر واجعلها سنين كسنى
يوسف يجهر بذلك وكان يقول فى بعض صلوته اللهم العن فلانا وفلانا لاحياء من
العرب حتى انزل الله تعالى ليس لك من الامر شئ الاية فاورد خلد الله ملكه وبجل
على عدوه هلكه من خاطره النقاد وذهنه الوقاد سوالا وقال لما لم يكن للنبى عم
فى امر هداية مدخل بوجه من الوجوه كانت البعثة والدعوة ضايعتين والحق ان هذا
سوال مشكل والجواب عنه صعب فاقول وبالله التوفيق ان الجواب عنه
موقوف على مقدمة مقدمة وهى ان الهداية وهى قبول الحق والانقياد له موقوف
على امرين احدهما قابلية قبول القول الحق اعنى الانقياد الفطرى لقبول القول
الحق وثانيهما صدور القول الحق من الصادق الذى ثبت صدقه بصدور المعجزات
عنه ولما كان الاستعداد الفطرى لذلك وهو قبول القول الحق فايضا عن الله
سبحانه وتعالى لا مدخل لاحد فيه قال تعالى مخاطبا للنبى عليه السلام ليس لك من الامر
شئ اى قابلية قبول القول الحق من استعداده لذلك ليس اليك ولا لك مدخل فى
ذلك لانه لو كان استعداد قبول القول الحق مفوضا اليك وباختيارك لكان كل
من اردت هدايته مهتديا وليس كذلك لقوله تعالى انك لا تهدى من احببت
بل مفوض الينا والى ارادتنا لقوله تعالى ولكن الله يهدى من يشاء ولما كان قبول
الحق لا بد له من قائل يقوله ويتلفظ به ورادع يدعو اليه ليقبل من كان مستعدا
لقبوله بحسب الفطرة كانت البعثة والدعوة غير ضايعتين بل كانت واجبة فى الحكمة الالهية
كما بين فى موضعه فهذا ما سنح لى فى الجواب عن هذا السوال فان كان موافقا للخاطر



ای خط رخسار [illegible] شوی — [illegible] مجردی بر افلاک شوی
[illegible] ی و متم خطه خاک شوی

[illegible] بادیم نشود بی خم گیسوی تو خوش
[illegible] شد وقت گل از حکایت روی تو خوش

[illegible] اگر بجانی زنده
[illegible] در [illegible] ما بمانی زنده

وما نه حیاة الا [illegible] اذا جدت منها خلف مثلا
[illegible] احمد بارنه

[illegible] تو لعوا کانوا عنا ریا
[illegible] دلداران سیاه و بتان خرگاه بند

[illegible] عو گر شود نگار ان چشم و چراغ
[illegible] جسم و چراغ

[illegible]